

Eduardo Guilherme de Moura Paegle

**A “MCDONALDIZAÇÃO” DA FÉ. O CULTO
COMO ESPETÁCULO ENTRE OS EVANGÉLICOS
BRASILEIROS**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação Interdisciplinar em Ciência
Humanas da Universidade Federal
de Santa Catarina para a obtenção do
Grau de Doutor em Ciências Humanas
Orientador: Prof. Dr. Selvino José
Assmann

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Paegle, Eduardo Guilherme de Moura

A "mcdonaldização" da fé. O culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros / Eduardo Guilherme de Moura Paegle ; orientador, Selvino José Assmann ; co-orientador, João Klug. - Florianópolis, SC, 2013.

266 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas.

Inclui referências

1. Interdisciplinar em Ciências Humanas. 2. evangélicos. 3. mcdonaldização religiosa. 4. neopentecostais. 5. espetáculo. I. Assmann, Selvino José. II. Klug, João. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título.



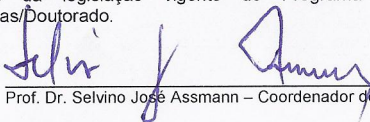
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado

“A MCDONALDIZAÇÃO DA FÉ: O CULTO COMO ESPETÁCULO ENTRE OS EVANGÉLICOS BRASILEIROS”

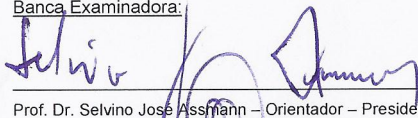
Por
Eduardo Guilherme de Moura Paegle

Orientador Prof. Dr. Selvino José Assmann
Coorientador Prof. Dr. João Klug

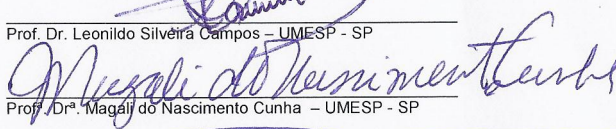
Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor em Ciências Humanas* e aprovada em sua forma final no dia 27 de março de 2013, atendendo às normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.

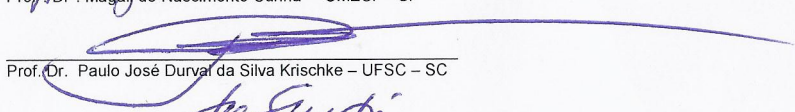

Prof. Dr. Selvino José Assmann – Coordenador do Programa

Banca Examinadora:


Prof. Dr. Selvino José Assmann – Orientador – Presidente – UFSC-SC


Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos – UMESP - SP


Prof. Dr.ª Magali do Nascimento Cunha – UMESP - SP


Prof. Dr. Paulo José Durval da Silva Krischke – UFSC – SC


Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi – UFSC -SC


Prof. Dr. Santiago Pich – UFSC – SC

Prof. Dr. João Klug – Coorientador - UFSC – SC

Florianópolis, 27 de março de 2013.

Para Edmundo e Leila, meus pais

AGRADECIMENTOS

Na minha trajetória acadêmica de doutoramento, sou imensamente grato por muitas pessoas que me ajudaram durante esses últimos quatro anos. Vejo mais como uma tarefa coletiva, que me faz por justiça devo agradecer a todos que contribuíram neste percurso. Peço perdão de antemão aqueles que fizeram parte deste processo e tiveram os seus nomes omitidos aqui.

Agradeço primeiramente a Deus, sentido da minha existência. Sou extremamente grato aos meus pais, Edmundo e Leila pelo apoio em todos os sentidos, compartilhando alegrias e tristezas durante o doutoramento. Aos meus irmãos pela ordem cronológica: Leilane, Edmundo, Vinícius, Brenda e Eric pela convivência agradável. Ao meu cunhado Márcio e a Regina também sou agradecido. Lembro dos meus sobrinhos Lucca e Vítor e do meu avô Edmundo com os seus noventa anos de vida bem vividos.

Na academia, sou grato ao professor Dr. Selvino José Assmann por ter aceitado o desafio de me orientar e confiar no meu trabalho. Ao professor João Klug pelo incentivo e por acompanhar a minha trajetória acadêmica, desde os tempos de graduação de História, quando o sonho de fazer um doutorado parecia bastante distante. Aos professores do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas que me instigaram ao aprendizado e a pesquisa, bem como os colegas do programa. Aos funcionários do PPGICH, agradeço pela disponibilidade, boa vontade e serviços prestados durante os quatro anos que passei aqui.

Sou grato ao professor Dr. Paulo Raposo por viabilizar a minha ida para Lisboa e por desfrutar da hospitalidade lusitana. A professora Dra. Helena Vilaça pela troca de idéias e sugestões nos dias agradáveis que passei na cidade do Porto. A Capes pelo financiamento da bolsa, tanto a regular quanto a bolsa-sanduíche que permitiu eu passar cinco meses em Portugal. Aos professores que aceitaram o desafio de participar da banca do meu doutoramento.

Aos meus amigos da Comunidade Batista da Praia dos Ingleses, em especial o pastor Osvaldo e os jovens dessa Igreja, onde tenho compartilhado a fé desde 2007. Aos amigos da Aliança Bíblica Universitária (ABU), com o seu lema inspirador “Fé que pensa, razão que crê” nos encontros agradáveis na UFSC e na hospitalidade dos seus lares.

Aos amigos Denílton e João Rômulo, amizades mantidas desde os meus tempos de graduação e que continuam durante todos esses anos com muitas pizzas e agradáveis bate-papos. Ao Fabio por

compartilharmos durante muitos anos de conversas sobre pesquisa e fé. Ao Daniel pelos encontros futebolísticos de sábado à tarde. Ao pastor Célio pelas conversas agradáveis que tive na sua casa. Ao Eduardo Meimberg pelas parcerias acadêmicas em vários eventos. Aos escritores e pesquisadores que me inspiraram.

Agradeço a todos que de alguma forma colocaram o seu grão de areia para que eu chegasse até aqui. A todos eles, muito obrigado!

Amo muito Jesus Cristo (Paráfrase numa camiseta escrita pelos evangélicos do *slogan* do Mcdonald's na capa da Revista Carta Capital em 25 de julho de 2012, ano XVII, n.707)

RESUMO

Essa tese tem o objetivo de investigar de que forma os neopentecostais brasileiros foram influenciados pelos aspectos da mcdonaldização religiosa, incluídos nessa análise: a eficiência, a previsibilidade, o controle e a calculabilidade. Os *shows* espetaculares, as grandes concentrações de fé, a forte presença midiática, a expressiva representatividade política, a modernização litúrgica, o mercado consumidor evangélico, a cultura do *self*, a influência da teologia da prosperidade e da batalha espiritual no neopentecostalismo são elementos analisados como exemplos da mcdonaldização do campo religioso brasileiro. Os neopentecostais ao aplicarem métodos empresariais nas suas Igrejas e serem vistos como modelos de sucesso aparecem como o grupo mais visível da aplicação dos elementos mcdonaldizados estudados. Tal processo, contudo, sofrem resistências do cenário evangélico brasileiro quanto fora como explicitado nas análises dos *blogs*, *sites*, charges de humor evangélico e do famoso personagem de televisão (Tim Tones) criado por Chico Anysio, além das críticas a teologia da prosperidade.

Palavras-chave: evangélicos, mcdonaldização religiosa, neopentecostais, espetáculo e teologia da prosperidade.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate how the Brazilian neopentecostals were influenced by the religious aspects of McDonaldization, included in this analysis: efficiency, predictability, control and calculability. The spectacular shows, large concentrations of faith, a strong media presence, the significant political representation, liturgical modernization, evangelical consumer market, the culture of self, and influence of theology of wealth and health gospel and the spiritual battle in Neopentecostalism elements are analyzed as examples of McDonaldization of Brazilian religious field. The Neopentecostals when applying business methods in their churches and be seen as successful models appear as the group most visible elements of the application of mcdonaldization model studied. This process, however, suffer resistance in Brazilians evangelical field and outside as explained in the analysis of *blogs*, *websites*, evangelical cartoons of humor and the famous character of Chico Anysio's TV show (Tim Tones), beyond criticism health and wealth theology.

Keywords: Evangelicals, religious McDonaldization, neopentecostalism, spectacle and health and wealth gospel.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - TIPOLOGIA DE PAUL FRESTON	30
QUADRO 2 - TIPOLOGIA DE RICARDO MARIANO	30
QUADRO 3 - TIPOLOGIA DE ANTÔNIO GOUVÊA MENDONÇA	31
QUADRO 4 - TIPOLOGIA DE ARI PEDRO ORO.....	32
QUADRO 5 - TIPOLOGIA DE ISRAEL BELO DE AZEVEDO.....	33
QUADRO 6 - TIPOLOGIA DE JOSÉ BITTENCOURT FILHO.....	33
QUADRO 7 - TIPOLOGIA DE MAGALI DO NASCIMENTO CUNHA.....	34
QUADRO 8 - TIPOLOGIA DE PAULO DONIZÉTI SIEPIERSKI.....	35
QUADRO 9 - TIPOLOGIA DE GEDEON FREIRE DE ALENCAR.....	35
QUADRO 10 - MOMENTO DA TEOLOGIA PROTESTANTE BRASILEIRA	56
QUADRO 11 - TIPOS IDEAIS " SEITA-IGREJA".....	76
QUADRO 12 - PROTESTANTISMO DE MISSÃO.....	79
QUADRO 13 - AS PRIMEIRAS RELIGIÕES DO BRASIL DE 1980 A 2010 EM PERCENTUAIS.....	88
QUADRO 14 - AS RELIGIÕES NO BRASIL EM 2010 ..	89
QUADRO 15 - ESTILO DE CULTO.....	128
QUADRO 16 - A DINÂMICA SEMANAL DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS	183
QUADRO 17 - COMPARAÇÃO ENTRE AS IGREJAS UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS	235
QUADRO 18 - O NEOPENTECOSTALISMO E AS RESISTÊNCIAS AO SEU MODELO	239

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1.OS EVANGÉLICOS NO CAMPO RELIGIOSO	
BRASILEIRO.....	18
1.1 AS TIPOLOGIAS E AS TERMINOLOGIAS DO CAMPO	
EVANGÉLICO BRASILEIRO	18
1.2. A PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE OS EVANGÉLICOS	
BRASILEIROS.....	54
1.3 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	70
2. A MCDONALDIZAÇÃO RELIGIOSA.....	93
2.1 A MCDONALDIZAÇÃO DA FÉ.....	93
2.1.1 A EFICIÊNCIA.....	94
2.1.2 A CALCULABILIDADE.....	102
2.1.3 A PREVISIBILIDADE	106
2.1.4 O CONTROLE.....	108
2.2.A MCDONALDIZAÇÃO, A GLOBALIZAÇÃO E O	
TRANSNACIONALISMO RELIGIOSO.....	110
2.3 A MUDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO.....	121
2.4 A ESPETACULARIZAÇÃO DO SAGRADO.....	127
2.5AS RESISTÊNCIAS À MCDONALDIZAÇÃO E AO	
ESPETÁCULO RELIGIOSO.....	140
2.5.1 TIM TONES.....	141
2.5.2 <i>BLOGS</i> E <i>SITES</i> EVANGÉLICOS DE HUMOR.....	148
2.5.2.1 <i>BLOG</i> DE JASIEL BOTELHO.....	148
2.5.2.2 <i>BLOG</i> DO GENIZAH.....	155
2.5.3 NA LITERATURA.....	158
2.6 OS EVANGÉLICOS NO ESPAÇO PÚBLICO.....	164
2.6.1 A “MARCHA PARA JESUS”.....	164
2.7 CARISMA.....	169
3. UM ESTUDO DE CASO: A IGREJA MUNDIAL DO PODER	
DE DEUS.....	175
3.1 UMA BREVE HISTÓRIA DA IGREJA MUNDIAL DO PODER	
DE DEUS.....	175
3.2 A MCDONALDIZAÇÃO NA IGREJA MUNDIAL DO PODER	
DE DEUS.....	183
3.2.1 A EFICIÊNCIA.....	183
3.2.2 A CALCULABILIDADE.....	191

3.2.3 A PREVISIBILIDADE.....	195
3.2.4 O CONTROLE.....	197
3.3 UMA ANÁLISE DO CULTO NA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS.....	199
3.4 A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS EM PORTUGAL.....	219
3.5 A MÍDIA DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS.....	230
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	235
BIBLIOGRAFIA.....	243
ANEXOS.....	260
ANEXO 1 – MODELO DE OBSERVAÇÃO DO DIÁRIO DE CAMPO.....	260
ANEXO 2 – FOTOS DA PESQUISA.....	261

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta investigação acadêmica que funciona como eixo norteador da pesquisa proposta é compreender de que forma ocorreu e ainda ocorre uma “mcdonaldização” religiosa entre os neopentecostais brasileiros. Usamos a metáfora de “mcdonaldização” utilizado pelo sociólogo estadunidense George Ritzer (2008) ¹ que se refere à famosa rede de *fast food* (eficiência, calculabilidade, previsibilidade e controle),² conforme a obra “*The mcdonaldization of society.*”

A referida obra em si não se refere especificamente a religião ou a Igreja, embora haja breves menções sobre esses aspectos. A ideia central do livro de George Ritzer (2008) é discutir de que forma os aspectos mcdonaldizados dominaram amplos setores da sociedade estadunidense e do resto do mundo, tentando mostrar que as repercussões culturais e comportamentais são maiores do que a rede de *fast food* McDonalds’s permite supor. Tal rede de significados é analisada na sociedade incluindo setores como alimentação, educação, tecnologia, saúde, esporte e religião. McDonalds’s, enquanto um ícone global permite-nos, assim, compreender a utilização do termo mcdonaldização como uma metáfora para descrever a sociedade contemporânea, conforme mostraremos com a análise de um grupo das Igrejas neopentecostais nascidas no Brasil.

Partimos da hipótese de que são quatro características da mcdonaldização do campo religioso brasileiro que poderão guiar a análise: a eficiência, a calculabilidade, a previsibilidade e o controle. No Brasil, apesar de haver inúmeros estudos sobre o neopentecostalismo brasileiro,³ com exceção da obra de Luiz Alexandre Solano Rossi (2008), intitulada “Jesus vai ao Mcdonald’s: teologia e sociedade de consumo,” desconhecemos outros trabalhos acadêmicos em relação à investigação proposta. O referido livro situa-se numa linha de ação de criticar a valorização de uma fé e de uma teologia que interpreta o

¹ A primeira obra de George Ritzer é de 1995 com posteriores ampliações e revisões desde então.

² Os elementos mcdonaldizados citados (eficiência, previsibilidade, controle e calculabilidade) são abordados mais teoricamente no capítulo dois em termos mais gerais e na aplicação em relação ao estudo de caso da Igreja Mundial do Poder de Deus no capítulo três.

³ Para análises sobre o neopentecostalismo brasileiro ver os seguintes autores: Leonildo Silveira Campos (1997), Ricardo Mariano (2005), Gedeon Alencar (2005), Magali Cunha (2007) e Ricardo Bitun (2007).

consumo e o individualismo como a única resposta possível em detrimento de uma ética que valoriza a dimensão social do cristianismo e a solidariedade. O foco da crítica é a teologia da prosperidade que considera a aquisição de posses como o único paraíso possível.

Fora do Brasil, o estudo que relaciona a Igreja com a mcdonaldização e que consideramos a contribuição mais significativa foi a do teólogo escocês anglicano John Drane (2000), no livro chamado de *“The mcdonaldization of the church: consumer culture and the church’s future”* numa crítica numa perspectiva mais européia. Percebemos que as duas obras (de John Drane e de Luiz Alexandre Solano Rossi) estão ligadas mais a uma abordagem teológica do que ligadas às ciências humanas, como propomos na presente tarefa investigativa. Aqui pretendemos, enfatizar a leitura historiográfica e etnográfica, mesmo não abandonando o aspecto teológico. Além disso, os dois livros defendem o fato de associar a mcdonaldização com uma teologia desumanizadora, embora em contextos diferentes. Tal teologia tem um caráter prescritivo como uma receita de remédio para curar os males espirituais.

No processo de “mcdonaldização” da fé dentro do campo religioso evangélico existem conexões entre a religião e o mercado. Peter Berger (1985), outro referencial teórico, compreendeu ideia de uma desregulamentação do campo religioso na qual a perda da capacidade das autoridades de impor os seus valores para a sociedade como um todo resultou na ruptura do monopólio religioso e criou condições para uma venda de bens simbólicos dentro de um mercado religioso. Essa característica permitiu a existência de um trânsito religioso, ou seja, da circulação dos bens simbólicos oferecidos no mercado de acordo com as demandas.

Num mundo globalizado, que implica numa maior circulação de bens, capitais, pessoas e serviços em fluxos cada vez mais rápidos e que afeta também os aspectos religiosos, percebemos neste quesito, que as tradições outrora impostas passam a ter que competir com novos bens simbólicos na busca de respostas espirituais. Podemos descrever esse processo como “destradicalização” (PIERUCCI, 2004). Buscamos compreender como a mcdonaldização atua sobre esse processo de “destradicalização”. Os neopentecostais não se consideram como herdeiros da tradição reformada do século XVI e não se vinculam, portanto, ao referido movimento reformado como parte de sua origem. Dessa forma, a eficácia neopentecostal busca se sobrepôr a legitimidade do discurso reformado mais antigo e mais tradicional, neste sentido.

Nesta pesquisa nos propomos a ideia de campo religioso (BOURDIEU, 2005), entendido com o local das disputas entre os atores na relação demanda-oferta dos bens simbólicos compostos por agentes religiosos mais ou menos tradicionais. O que está em jogo é a eficácia simbólica do discurso e de que forma ele é absorvido, compreendido e assimilado pelos fiéis.

O capítulo 1 busca descrever a heterogeneidade do cenário evangélico brasileiro. Atenção importante é dada aos neopentecostais. Analisaremos as críticas aos modelos neopentecostais, naquilo que chamamos das resistências presentes na literatura, nos *blogs* e no humor ao processo de mcdonaldização e espetáculo religioso. A exacerbação da metáfora da mcdonaldização é usada como ferramenta para a compreensão de análise de uma ótica pouco usual nos estudos referentes aos evangélicos brasileiros.

Um maior foco na pesquisa foi sobre as duas Igrejas que analisaremos a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus, ambas neopentecostais. Considerando que a Igreja Mundial do Poder de Deus é uma irmã de sangue, pois surgiu de uma cisão da Igreja Universal do Reino de Deus em 1998, as hipóteses serão de abordar quais as características semelhantes e distintas entre as duas denominações neopentecostais. E de que forma ocorrerão as aplicações dos processos de mcdonaldização institucional. Elementos como a existência de um *menu* básico como uma dinâmica semanal, a existência de uma burocracia (normas e regulamentos) e a ofertas de bens simbólicos tangíveis e intangíveis serão importantes ferramentas metodológicas do ponto de vista da mcdonaldização.

Utilizaremos também a teoria da escolha racional como metodologia na análise das demandas, recompensas, benefícios e especialistas religiosos com aplicação aos evangélicos, enquanto objeto de pesquisa (BAINBRIDGE; STARK, 2008).

Outro autor importante será Guy Débord (1997) quando analisaremos a espetacularização, quando aplicamos ao sagrado, embora o referido estudioso francês não o faça. Buscaremos a compreensão de qual o efeito da espetacularização entre os evangélicos na sociedade contemporânea e de que forma resignificam os elementos rituais (música, carisma do líder e liturgia), contribuições financeiras, presença midiática e concentrações de fé (principalmente na “Marcha para Jesus”).

Para responder as hipóteses levantadas valorizamos, além da bibliografia existente acerca dos evangélicos brasileiros e dos teóricos que anteriormente comentamos, fizemos uma pesquisa de campo.

Realizamos aquilo que na antropologia se chama de “observação participante” que consistiu na presença nas atividades religiosas. Esse olhar sobre o fenômeno religioso *in loco*, permitiu descrevermos um diário de campo com diversas anotações sobre o fenômeno religioso. Conversas informais com membros e líderes eclesiásticos; fotografia das atividades religiosas; gravações de áudio e vídeo; entrevista com uma fiel; coleta de dados nos questionários; análises de *sites* e vídeos na Internet e a coleta de objetos (panfletos e objetos sacralizados) durante os cultos possibilitaram a formação de um rico material que auxiliou na investigação. Uma das dificuldades foi o fato dos pastores evitarem entrevistas para a pesquisa, provavelmente com receio das informações prestadas serem usadas contra a própria denominação. Um caso interessante ocorreu na Igreja Mundial do Poder de Deus na qual um pastor recusou a entrevista porque o seu superior não havia autorizado.

A pesquisa de campo etnográfica ocorreu em Florianópolis e em Lisboa (Portugal). Na capital lusitana estivemos com bolsa-sanduíche da CAPES durante o período de maio a setembro de 2012. Analisaremos a Igreja Mundial do Poder de Deus no campo religioso português dentro do processo expansão das Igrejas “*made in Brazil*” num contexto diferente da sua origem. O fato de termos elementos para a análise será útil para compreendermos a mcdonaldização além das fronteiras brasileiras numa perspectiva comparada. No anexo um, temos um breve roteiro que elencou os pontos de pesquisa de campo observados

Devido ao uso notadamente dos elementos de análise oriundos da sociologia (estudo das tipologias evangélicas, dominação carismática e mcdonaldização), da história (origem das denominações e desenvolvimento), da teologia (confissão de fé positiva), da antropologia (etnografia), da economia (*marketing* e consumo), da administração (estruturação da hierarquia denominacional) e dos estudos de mídia (tele-evangelismo, Internet e rádio) consideramos que a investigação necessita de uma perspectiva interdisciplinar conforme presenciaremos na leitura desta tese.

Entendemos que o fato da trajetória acadêmica na área de História (tanto na graduação⁴ quanto no mestrado⁵) ter como campo de

⁴ O tcc defendido em 2003 no curso de História da UFSC se chamou “A História da Igreja Presbiteriana do Estreito (1939-1960).

⁵ A dissertação de mestrado defendida em 2006 no curso de História da UFSC se chamou “A posição política da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) nos anos de chumbo (1964-1985).”

estudo os evangélicos (especificamente, os presbiterianos) permitiu uma familiaridade maior com o tema desta pesquisa, embora se constituísse um desafio. Desafio, por buscar a compreensão além da esfera disciplinar da História. Observamos familiaridade também pelo fato do pesquisador ser oriundo de uma família presbiteriana e atualmente congregar numa Igreja batista, além de ter sido funcionário do McDonald's no começo da sua carreira profissional. Entendemos por honestidade intelectual, admitirmos tais observações na introdução dessa tese. A contribuição desta tese é de ser um dos pioneiros na investigação dos neopentecostais sob a lente da mcdonaldização, além de ser o primeiro trabalho a retratar as resistências ao referido processo de mcdonaldização através dos *blogs* de humor evangélico e do personagem Tim Tones.

1.OS EVANGÉLICOS NO CAMPO RELIGIOSO

1.1 AS TERMINOLOGIAS E AS TIPOLOGIAS DOS EVANGÉLICOS BRASILEIROS

Este capítulo tem como objetivo apresentar as terminologias referentes aos evangélicos e suas tipologias, com características de cunho histórico, teológico, antropológico e sociológico. Atualmente é cada vez mais incorreto considerar os evangélicos como um bloco monolítico e coeso, ainda mais no Brasil, por isso, julgamos necessária a familiarização com os conceitos que consideramos chaves para uma melhor compreensão desta tese.

Cabe um esclarecimento inicial. Partimos do pressuposto metodológico de que nem todos conhecem ou têm domínio preciso das terminologias e tipologias existentes ao nos referirmos aos evangélicos. O dinamismo dos evangélicos brasileiros, sobretudo, nas duas últimas décadas tem dificultado qualquer tipo de consenso, seja por parte dos estudiosos, seja por parte dos próprios pastores e teólogos nas Igrejas, o que dificulta ainda mais a tarefa tipológica que propomos inicialmente. É interessante, neste sentido, perceber como começa a obra de Clara Mafra (2001, p.7)

Bíblia, crente, acatólico, seita, bode, protestante, histórico, povo avivado, pentecostal, neopentecostal, pentecostal autônomo, renovado, escolhido por Deus, evangélico progressista. Boa parte da literatura sobre os “evangélicos” no Brasil se detém sobre a questão que a lista anterior levanta: como classificar a diversidade dos seguidores de uma religiosidade cuja origem remonta à Reforma – quais são os agrupamentos, sua origem, suas tendências, seus valores, sua legitimidade social, os segmentos que devem ser excluídos, sua atuação política. Os desacordos são muitos, entre quem classifica, entre quem é nomeado e entre uns e outros, num campo saturado de mal-entendido e desacordos.

Inicialmente, poderíamos nos questionar sobre o que entendemos quando usamos a expressão “evangélicos”? O termo “evangélicos” apresenta um significado ligado à crença nos Evangelhos,

ou seja, na Bíblia, no sentido mais literal, daqueles que crê em nas boas-novas, representado pela morte e ressurreição de Jesus Cristo (ORO, 1996, p.19). Por sua vez, a expressão em inglês, *gospel*, bem divulgado no Brasil, pode-se referir tanto, como adjetivo, aos evangélicos, relativo ao grupo religioso que segue a Bíblia, quanto, como substantivo, ao próprio Evangelho.

Outra definição possível do termo “evangélicos” está descrita a seguir:

Evangélicos é o termo genérico usado no Brasil para designar membros das Igrejas Protestantes. Em outros países, em especial nos Estados Unidos e na Europa, o termo “*evangelicals*” refere-se a uma tendência de diferentes grupos protestantes. No Brasil, o termo passou a ser utilizado a partir das práticas dos missionários norte-americanos que haviam implantado o protestantismo no começo da segunda metade do século XIX: eles eram *evangelicals* ou *evangélicos*, ou seja, adeptos do conservadorismo protestante, que desejavam afirmar a sua fidelidade ao Evangelho e não à ciência ou à razão humana. Essa corrente protestante foi a promotora do movimento das Alianças Evangélicas, iniciativa da associação de Igrejas protestantes, nascidas na Inglaterra no final do século XIX. Eram associações caracterizadas pela teologia dos movimentos pietistas e fundamentalistas pela união de todos os protestantes a fim de formar uma frente única para disputar o espaço com o catolicismo – interpretado como o único empecilho ao avanço missionário iniciado no final do século XVIII. A influência desse movimento alcançou o Brasil expressivamente no início do século XX, com o avanço de projetos missionários protestantes em todo o mundo, patrocinados pelas Alianças Evangélicas. Muitas denominações brasileiras acrescentaram aos seus nomes a expressão “evangélica” como uma identificação da sua natureza. O termo “crente” usado desde o princípio do protestantismo brasileiro para identificar os adeptos dessa confissão, empregado de forma pejorativa ao longo do tempo, foi substituído por “evangélico” para designar os

adeptos e as igrejas não católicas. O termo “protestante” raramente foi utilizado para designar os não católicos no Brasil, sendo mais adotados por historiadores e estudiosos da teologia e da religião (AZEVEDO; GEIGER, 2002, p.153-154).

Entre os evangélicos, citamos os movimentos pietistas, que surgiram no final do século XVII, através da obra *Pia desideria*, de Jacob Spener⁶ e August Hermann Francke⁷, dentro do luteranismo. O movimento pietista entendia que as formas de viver a fé (a piedade pessoal) eram mais importantes do que o conjunto das verdades defendidas dogmáticas. O centro do movimento pietista foi a universidade alemã de Halle, de onde se difundiu (Id., p.292).

A experiência pessoal com Deus através de um “novo nascimento” no Espírito Santo e a busca contínua da santificação contribuiu em grande medida para o surgimento do metodismo e do pentecostalismo (ARAÚJO, 2007, p.586-587). Em oposição ao pietismo, havia o fundamentalismo, termo surgido no século XIX, no Tennessee (E.U.A.), com o pastor batista Curtis Luiz, para defender o caráter inerrante da Bíblia, o nascimento virginal de Jesus, a ressurreição física de Cristo e a autenticidade dos milagres de Jesus. O termo “fundamentalismo” surgiu num jornal que Curtis Luiz publicou chamado “*Watchman Examiner*”, sendo posteriormente adotado pelos seus companheiros da fé (AZEVEDO; GEIGER, 2002, p.163).

A defesa da fé no século XIX e início do século XX, quando a Bíblia estava sendo atacada pelo evolucionismo darwinista e pelo liberalismo teológico,⁸ deu origem a uma obra editada por A.C. Dixon⁹

⁶Teólogo luterano alemão (1635-1705), considerado o “pai” do pietismo, pois defendia a necessidade de uma vida piedosa dos cristãos, num momento em que o cristianismo, na sua visão, estava em decadência em que se valorizava mais o dogmatismo do que vivência da fé.

⁷ Também teólogo luterano. Filho de um juiz na cidade de Lübeck (1663-1727). Teve contato com Philip Spener na região de Dresden. Pelo seu pietismo foi impedido de lecionar em Leipzig em 1690, cidade onde se formara. Organizou um seminário, uma escola de ensino médio para quatrocentos alunos, um orfanato para cento e quarenta crianças, um sítio para plantação de verduras e criação de animais, uma editora, uma farmácia, um lar para viúvas, um refeitório que atendia duzentas e cinquenta estudantes carentes e uma obra missionária na Índia. Nos últimos trinta e seis anos de vida atuou como pastor em Glaucha e professor na Universidade de Halle.

⁸A crítica do liberalismo teológico foi fruto da busca de um “Jesus histórico”, e não de um “Jesus dogmático,” através de pressupostos científicos. Dessa forma, os

e R.A. Torrey,¹⁰ numa coletânea de artigos teológicos, intitulados *The fundamentals*, em português, “Os fundamentos”, entre 1910-1915 dá populariza-se a expressão “fundamentalista” (ARAÚJO, 2007, p.615-616). O fundamentalismo chamou mais atenção nos EUA, em 1925, quando John T. Scopes¹¹ foi condenado por ensinar a teoria da evolução, numa escola pública, na cidade de Dayton (Tennessee), naquilo que ficou conhecido como o “Julgamento do macaco”. Desde então, o fundamentalismo tem sido considerado como anti-intelectualista e como ideologia que dificulta o progresso socioeconômico dos EUA (Ibid.). Os grupos fundamentalistas por serem considerados como únicos portadores da verdade apresentavam um forte caráter apologético, rejeitando doutrinas antibíblicas.

A influência dos fundamentalistas entre os “evangélicos” foi e é inegável. Cabe-nos uma ressalva neste ponto. Procuramos usar o termo “evangélicos” no plural, dada a diversidade para qual as tipologias religiosas que abordaremos apontam. Neste sentido, os evangélicos incorporam tanto os grupos que chamamos de “protestantismos” quanto dos “(neo) pentecostalismos” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.11). Um dos pontos que uniu os

defensores do liberalismo teológico defendiam que a Bíblia estava sujeita a uma crítica literária, como qualquer outro livro, excluindo-se a defesa da Bíblia como livro inspirado por Deus, bem como desconsiderando os inúmeros milagres descritos, pois não seriam provados à luz da ciência, constituindo um dos inimigos da ortodoxia protestante.

⁹Anzi Clarence Dixon (1854-1925) nasceu em Shelby, na Carolina do Norte (E.U.A.). Aos 21 anos se formou em teologia na Carolina do Norte. Foi pastor batista em diversas igrejas, como o Brooklyn, Baltimore, Boston, Chicago e Londres. Foi também conferencista e escritor, considerado um dos principais defensores da ortodoxia protestante.

¹⁰Reuben Archer Torrey (1856-1928) nasceu em Hoboken, Nova Jersey (EUA.). Com formação teológica em Yale (EUA) em 1875. Foi ordenado pastor congregacional, tendo pastoreado na cidade de Chicago e Los Angeles. Participou dos diversos avivamentos espirituais em diversos países, como Grã-Bretanha, China, Índia, EUA, Japão, Austrália e Canadá, no início do século XX. Também participou da vida acadêmica, sendo o deão da Universidade Biola, em Los Angeles, onde atualmente existe um instituto com o seu nome.

¹¹John T. Scopes (1902-1970) nasceu em Paducah, no Kentucky. Formou-se em Direito na Universidade de Kentucky, em 1924. Um ano depois, como professor, desafiou as leis do Kentucky, ao ensinar a teoria da evolução numa escola pública, em Dayton, no Tennessee, o que era considerado inconstitucional naquele estado. Em 21 de julho de 1925 foi considerado culpado e pagou uma multa de 100 dólares, na votação que ele perdeu por 3 x1. A lei que proibia o ensino da teoria da evolução permaneceu até 1967 no Tennessee.

“evangélicos” foi o seu aspecto anticatólico, como por não aceitar a virgindade de Maria, a adoração aos santos, a autoridade papal, a oração para os mortos, o purgatório, entre outros dogmas católicos. O catolicismo foi definido pela visão da unidade. Unidade esta que é institucional e hierarquizada, enquanto os “evangélicos” foram definidos pela ideia de verdade, ignorando o problema da unidade eclesial presente no catolicismo (ALVES, 1982, p.101).

Assim como utilizamos a expressão “evangélicos”, no plural, também o fazemos para os “protestantismos”, porque ao contrário da tradição católica, os protestantismos do século XVI foram muito mais longe na variedade das tendências e instituições que geraram, e desde cedo se revelaram incapazes de conservarem-se unidos. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.11). Na verdade, não temos um movimento reformado na Europa do século XVI, mas sim, quatro movimentos reformados (luterano, calvinista, anglicano e anabatista).

A Reforma luterana foi a primeira, e teve a sua doutrina nas propostas de Lutero,¹² contra os abusos econômicos e teológicos das indulgências (seja pelo abuso financeiro que a venda das indulgências gerava, agravada pela construção da Basílica de São Pedro, seja na falsa segurança provocada pela compra das indulgências, nas crenças que esse atestado, purgaria os pecados dos seus compradores); contra as relíquias (objetos sagrados que eram comercializados); a Bíblia como única fonte de autoridade (e não mais a autoridade das bulas papais); a salvação pela fé e não pelas obras; o sacerdócio universal, que valorizava a vocação do leigo, como pontos importantes de um novo movimento que daria origem a um segmento evangélico (DELUMEAU, 1989, p. 59-114; 273-290; LUTERO, 2004, p. 21-34).

A Reforma calvinista foi o segundo movimento. Apresentou como caráter distintivo em relação à reforma luterana o conceito de predestinação, que defendia a ideia de que Deus escolhe o ser humano para a salvação ou para a danação eterna, de acordo com a Sua soberania, não cabendo ao homem discutir os critérios de Deus, sendo, portanto, diferente do conceito teológico arminianista, na qual é o homem que escolhe a salvação e também da concepção que o homem é salvo pelas boas obras (DELUMEAU, 1989, p. 115-136).

A Reforma anglicana, por sua vez, foi a única das Reformas que defendeu a manutenção das relações entre o Estado e a Igreja, ocorrida

¹² Para maiores detalhes sobre a biografia de Lutero ver a obra FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

na Inglaterra. Oriundo da separação do rei inglês Henrique VIII de Catarina de Aragão, para que o rei se casasse novamente com Ana Bolena, devido ao fato de que o papa não aceitou a separação e excomungou o rei. Henrique VIII criou uma nova Igreja, o anglicanismo, que misturava uma formalidade ritualística tipicamente católica com uma doutrina calvinista, através do Ato de Supremacia de 1534 (DELUMEAU, 1989, p. 138-142). No fundo, o rompimento da Igreja inglesa com Roma também era fruto do descontentamento dos britânicos em relação às condutas morais do clero, a busca incessante pelos benefícios financeiros e o desregramento disciplinar (AZEVEDO; GEIGER, 2002, p.163).

A Reforma anabatista é provavelmente a menos comentada. Os anabatistas congregam diversos grupos que eram contrários ao batismo infantil, e por isso defendiam que as pessoas deveriam ser “rebatizadas”, daí o termo, “anabatista”, que significa “rebatizadores”; a separação entre a Igreja e o Estado, o pacifismo radical, a rejeição da propriedade privada; bem como a defesa de uma vida comunitária, sendo que as perseguições sofridas, como na Guerra dos Camponeses, em 1525, deram um caráter de solidariedade e unidade (Id., p.32-33).

Os movimentos reformados foram anteriores ao surgimento do termo “protestante.” Assim, não é de se estranhar, que o referido termo, assim mesmo, no singular, surgiu apenas em 1529, na Dieta de Speyer,¹³ ocasião na qual os luteranos protestaram (daí, a origem do nome) contra um decreto imperial que permitia que o imperador escolhesse a religião oficial do Estado (no latim, *cujus regio eius religio*) (Id., p.297). O fato de que, nos estados alemães, onde o rei era luterano, haveria liberdade de culto para os católicos, e nos estados onde o rei era católico não houvesse liberdade para as populações luteranas, fez com que os luteranos protestassem contra essa situação. A terminologia, inicialmente, entendia protestantes como sinônimo de luteranos, mas com as posteriores reformas calvinistas, anglicanas e anabatistas, deixam de existir essa exclusividade luterana.

Clara Mafra (2001, p.8) lembra-nos que “nos Estados Unidos, por exemplo, o equivalente de nosso 'evangélico' é *Protestantism*, e o nosso protestantismo recebe lá a denominação de *Main-Line Protestant*

¹³Interessante observarmos neste ponto, que damos como data da Reforma Protestante, o dia 31 de outubro de 1517, quando o monge Martinho Lutero afixou as 95 teses na porta da igreja do castelo de Wittemberg, ou seja, doze anos antes do efetivo uso do termo “protestante”. Em algumas obras, o texto aparece portuguêsado e traduzido como Spira, para o nome alemão de Speyer.

Church.” Neste sentido, podemos dizer que os “protestantismos” de linha principal são os originários das reformas do século XVI. Os “protestantismos” oriundos do século XVI possuem alguns pontos doutrinários em comum, tais como a justificação pela fê, o sacerdócio universal dos crentes e a autoridade da Bíblia (DELUMEAU, 1989, p. 59-84).

Para H. Richard Niebuhr (1992), as divisões denominacionais evangélicas que ele enxergou no campo religioso dos EUA estavam muito mais ligadas às questões éticas, religiosas, políticas e históricas do que as divergências teológicas. O voluntarismo e a separação da relação Estado da Igreja exerceram uma forte influência nesse ponto e tem essa mentalidade trazida pelos batistas, presbiterianos e metodistas que chegaram através de missionários estadunidenses, trazendo os conflitos do seu país de origem para o Brasil. A cisão, por exemplo, da Igreja Presbiteriana em duas em 1903, que dividiu a Igreja Presbiteriana do Brasil de um lado e o da Igreja Presbiteriana Independente, trouxe a questão de que tipo de modelo eclesiástico deveria ser adotado. Enquanto a Igreja Presbiteriana do Brasil defendia a ênfase na educação através das escolas (daí surgiu a Universidade Mackenzie em São Paulo) com um evangelismo indireto, a ideia de uma Igreja-mãe nos EUA que controlasse financeiramente a Igreja brasileira e a aceitação de pastores maçons; a Igreja Presbiteriana Independente defendia um evangelismo direto, a autonomia financeira da Igreja brasileira e a proibição de pastores maçons. As divergências entre o Norte e o Sul dos EUA na mentalidade também funcionaram como os germes da dissidência presbiteriana.

Outros grupos que compõem o mosaico dos evangélicos são os “pentecostais.”¹⁴ Os “pentecostalismos” buscavam evidenciar os dons do Espírito Santo, tais como, o dom de línguas,¹⁵ as curas, as profecias e os milagres.

De maneira diferenciada, o pentecostalismo situa a centralidade do “batismo no Espírito Santo”¹⁶ para os que falam em línguas,

¹⁴Usamos o termo também entre aspas, porque mesmo entre os pentecostais não existe uma homogeneidade doutrinária.

¹⁵Existe um debate se os dons de línguas seriam glossolalia (referente às línguas espirituais) e se seria xenolalia (referentes às línguas estrangeiras). Interessante perceber que o fenômeno dom de línguas também está presente no catolicismo, sobretudo na Renovação Católica Carismática.

¹⁶O “batismo no Espírito Santo” apresenta dez características. A primeira característica refere-se para todos que nasceram de novo e são habitados pelo Espírito Santo. A segunda característica remete a Jesus Cristo quando ordena o

distinguindo-se dos outros grupos evangélicos (ARAÚJO, 2007, p.119; ORO,1996, p.19). O termo pentecostalismo faz referência à descida do Espírito Santo, descrita em Atos, capítulo 2, quando trata da Igreja cristã primitiva:

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente veio do céu um som, como um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito Santo lhes concedia que falassem. Ora, estavam habitando em Jerusalém judeus, homens piedosos, vindos de todas as nações debaixo do céu. Quando, pois, se fez ouvir aquela voz, afluiu a multidão, que se possuiu de perplexidade, porquanto cada um os ouvia falar na sua própria língua. Estavam, pois, atônitos e se admiravam, dizendo: Vede! Não são, porventura, galileus todos esses que estão aí estão falando? E como ouvimos falar, um em nossa própria língua materna? Somos partos, medos, elamitas e os naturais da Mesopotâmia, Judéia, Capadócia, Ponto e Ásia, da Frígia, da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia, nas imediações de Cirene, e

batismo no Espírito Santo para os discípulos cumprirem a sua missão. A terceira característica entende o batismo no Espírito Santo, como sinal de regeneração. O quarto ponto compreende o batismo, como sinal da plenitude do Espírito. A quinta característica lembra-nos do falar em línguas como o sinal inicial do batismo no Espírito Santo. A sexta característica, defende a ideia de que o batismo no Espírito Santo dá força e ousadia para a pregação e o testemunho no nome de Jesus Cristo. A sétima característica defende que, como fruto do genuíno batismo do Espírito Santo, ocorre a apresentação de mensagens proféticas e louvores, maior resistência ao pecado, glorificação de Cristo, visões da parte do Espírito, manifestações do dom do Espírito, maior desejo de orar e interceder, maior amor a Bíblia, bem como a sua compreensão e uma maior convicção que Deus é o nosso Pai. O oitavo ponto defende os pré-requisitos para o batismo no Espírito Santo, que são: Aceitação da obra redentora de Cristo e santificação, o desejo deste batismo, resposta de oração a esse batismo e a convicção que Deus batizará através do Espírito Santo. A penúltima característica defende a necessidade de santificação dos que foram batizados no Espírito Santo. A última característica é a ocorrência de apenas uma vez do batismo no Espírito Santo.

romanos que aqui residem, tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes. Como ouvimos falar em nossas próprias línguas as grandezas de Deus? Todos, atônitos e perplexos, interpelavam uns aos outros: Que isto quer dizer? Outros, porém, zombando, diziam: Estão embriagados! (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, 1999, AT. 2.1-13, p.1272-1273).

O dia de Pentecostes a que refere o primeiro versículo do trecho citado representava o quinquagésimo dia depois da Páscoa, sendo uma das festas anuais de Israel Também era chamado de “Festa das Semanas” porque eram celebradas sete semanas depois da Páscoa e de “Festa da Colheita”, porque se ajuntavam os primeiros frutos da colheita. (Id., LV. 23.4-7;15-16, p.153; DT. 16.10, p.220; EX. 23.16, p.107).

O pentecostalismo moderno institucionalizou-se no início do século XX. Normalmente se atribui à leitura do texto de Atos 2.4, que ao retratar a descida do Espírito Santo e no falar de línguas no sermão do pastor William J. Seymour¹⁷ numa Igreja de nazarenos,¹⁸ na cidade de Los Angeles. Além da conversão, da santificação, havia também uma

¹⁷ Willian Joseph Seymour (1870-1922) nasceu em dois de maio de 1870, em Centerville (Louisiana), sendo filho de escravos. Converteu-se na Igreja Metodista Episcopal de Indianópolis. Em 1905, no Texas, assistiu a aula de Charles Parham na entrada da sala, já que pelas leis texanas permitiam apenas alunos brancos. Desobedecendo a um conselho de Charles Parham, Seymour aceitou o convite para cuidar de uma Igreja negra em Los Angeles, chegando lá em 22 de fevereiro de 1906. Somente em abril daquele ano, recebeu o batismo do Espírito Santo e passou a pregar na rua Azusa, 312. Foi criticado por jornais locais e pelo próprio Parham, pelos seus gritos, berros e êxtases. Em 1908, casou-se com Jennie Evans Moore. Entre 1907-1919, realizou inúmeras conferências pelo país todo. Em 1915, escreveu uma obra intitulada “*The doctrines and disciplines of the azusa street apostolic faith mission of Los Angeles, Cal.*”, onde defendia a valorização do fruto do Espírito Santo mais do que o dom de línguas, contra o racismo, condenação do sexo livre, bem como do adultério e divórcio. Faleceu em 28 de setembro de 1922, vítima de um ataque cardíaco.

¹⁸ A Igreja do Nazareno é uma denominação cristã protestante que surgiu do século XIX dos movimentos de santidade nos EUA e Europa. Criado em 1895 em Los Angeles (EUA) pelo presbítero metodista Phineas F. Breese e pelo médico Joseph Widney. Posteriormente, esse grupo chamado de “Oeste” com o grupo do Leste chamado de Igreja Pentecostal do Nazareno entre 10-17 de outubro de 1917 na Primeira Assembléia ocorrida em Chicago. Nazarenos, é portanto, o nome dado aos seus membros.

terceira bênção, que é o batismo no Espírito Santo (CÉSAR; SHAULL, 1999, p.20). Tal interpretação fez com que William J. Seymour fosse expulso da Igreja dos nazarenos pela então pastora Neely Terry,¹⁹ permitiu que ocorressem reuniões em casas particulares na cidade. No dia seis de abril de 1906, uma criança de oito anos começou a falar em línguas com mais um grupo de pessoas. Dias depois, Seymour e outros defensores do dom de línguas alugaram um antigo templo que era da Igreja Metodista Episcopal Africana e iniciaram o movimento com o nome de “Fé Apostólica” (em inglês, *The Apostolical Faith*), na rua Azusa, número 312, que atraía inúmeros grupos evangélicos curiosos pelo fenômeno religioso e que se tornou também um centro de formação missionária para outros países (Ibid.).

Isael Araújo (2007, p.231-247) descreveu com riqueza de detalhes uma cronologia do pentecostalismo mundial, mostrando desde o século I até o século XX, as diversas manifestações do Espírito Santo ao longo da história, incluindo, é claro, o dom de línguas. Isael Araújo (2007, p.541-543; 239) comenta que, nos EUA, Charles Fox Parham,²⁰ ligado ao movimento de santidade do meio-oeste estadunidense, orou em Topeka, no Kansas, para receber no idioma necessário para partir em

¹⁹Pastora afro-americana que convidou William Seymour para pregar em Los Angeles, após assistir uma pregação dele em Houston, no Texas.

²⁰Charles Fox Parham (1873-1929) nasceu em Muscatine (Iowa). Ele foi o pioneiro do movimento pentecostal, pois definiu as doutrinas básicas do pentecostalismo clássico: estilo evangélico de conversão, santificação, cura divina, pré-milenismo, retorno escatológico através do dom de línguas. Durante a sua infância sofreu vários problemas de saúde, como atrofia, febre reumática, o que fez crescer a sua crença na cura divina. Estudou três anos no *Southwest Kansas College*. Entre 1891-1895, assumiu o pastorado de uma Igreja metodista, influenciado pelo movimento de santidade. Posteriormente, com a experiência de cura divina na faculdade, criou um ministério independente. Em 1898, junto com a esposa Sarah Thislethwaite, fundou a Casa de Cura Betel. Fez várias viagens pelos EUA, presenciando a manifestação do dom de línguas, no verão de 1900. Defendia o dom de línguas como sinal do batismo do Espírito Santo e a necessidade de um grande avivamento para a volta de Cristo. Retornou a Topeka (Kansas) onde fundou uma escola teológica, quando uma das alunas, Agnes Ozman, experimentou a esperada bênção. O começo foi tímido. Porém, na junção do dom de línguas com as curas divinas, conseguiu com o “Movimento de Fé Apostólica”, cerca de 8.000 a 10.000 seguidores, em 1906. As disputas com a *Zion City* (Illinois) e a acusação de sodomia o levaram ao ostracismo nas duas últimas décadas de sua vida. Cf. CAMPOS (2005, p.113) as suspeitas de homossexualidade, as inclinações racistas e as suas relações com a Ku Klux Klan e o fato de considerar os anglo-saxões como descendentes das dez tribos perdidas de Israel, bem como a invisibilidade do contexto sócio-cultural soam usuais na historiografia protestante.

conjunto com outros missionários a fim de se deslocarem para outros campos missionários, em 1900.

Numa das viagens para Shiloh, no estado de Maine, Charles Pahram manifestou pela primeira vez o dom de línguas. A partir dessa experiência, passou a se convencer que a glossolalia representava a evidência decisiva do batismo no Espírito Santo, que continha a chave para a evangelização mundial, criando ele, o “Movimento de Fé Apostólica” (*Apostolic Faith Movement*) e fundou o jornal “A fê apostólica” (*The apostolic faith*). Posteriormente, o contato de William Seymour com Charles Parham, na Escola Bíblica de Parham, no Houston, Texas, fez com que o primeiro, aceitasse a mensagem pentecostal, em 1905. Um ano depois, Seymour popularizou o movimento na rua Azusa, em Los Angeles (Id., p. 239). Los Angeles, por ser uma cidade que recebia inúmeros imigrantes, certamente, se tornou um lugar propício para a propagação do dom de línguas, de um fenômeno, que já se inicia transnacionalizado ou, em outras palavras, globalizado.

Existem relatos de que no início do século XX, outras regiões do mundo também presenciaram o dom de línguas, como com o pregador batista sueco Lewis Pethrus,²¹ em 1905; em Wonsan, na Coréia do Sul, em agosto de 1903, no avivamento chamado Movimento do Espírito Santo, liderado pelo missionário canadense R.A. Hardie;²²

²¹Lewi Petrus Pethrus (1884-1974) nasceu em Västra Tunhem, na Suécia. Foi batizado aos 15 anos numa Igreja batista. Em 1900 se mudou para Oslo, na Noruega, para trabalhar como operário. Dois anos depois já era co-pastor da Igreja batista na capital norueguesa. Em 1902 teve a primeira experiência de orar em línguas. Em 1904 iniciou os seus estudos num seminário batista em Estocolmo, onde se formou. Foi ordenado em 1906 com pastor batista em Lidköping. Interessou-se pelos avivamentos ocorridos na Noruega em 1907. De 1910 até 1913 pastoreou a sétima Igreja batista de Estocolmo. Em 1913, casou-se com Lydia Danielsson. Pela sua liturgia pentecostal ele foi expulso da Convenção Batista sueca naquele mesmo ano. Defensor do movimento pentecostal independente, ele tornou-se o seu principal líder. Ele fundou a Igreja da Missão Filadélfia (1911), a Editora Filadélfia (1912), a Escola Bíblica Filadélfia (1915), o periódico semanal *Evangelii Hårold* (1916), uma escola secundária (1942), um banco (1952), uma rádio (1955) e um partido político, a Coalizão Democrática Cristã (1964). Em 1916, enviou para o Brasil, o primeiro casal de missionários, Samuel e Lyna Nyström. Sustentou também o missionário pioneiro da Assembléia de Deus no Brasil, Gunnar Vingren, tendo participado da primeira convenção da Assembléia de Deus, em 1930, na cidade de natal. Faleceu em quatro de setembro de 1974, em Estocolmo.

²²Missionário metodista canadense, responsável pelo início do movimento pentecostal na Coréia do Sul.

no País de Gales, entre 1904-1905, através do ministério de Evan Roberts;²³ na Inglaterra, em 1906, com o pastor Alexander Boddy²⁴ e na Noruega, com o pregador britânico Thomas B. Barrat,²⁵ frutos do ministério de Azusa; há ainda relatos na Índia, em 1905, Suíça e Finlândia, em 1906, no Egito e na China, em 1907 (ARAÚJO, 2007, p.116-117; 134-135; 239-240; 655-657).

Considerando a sucinta discussão que tivemos em relação aos conceitos historicamente construídos sobre os evangélicos, os protestantismos e os pentecostalismos, agora podemos esboçar uma tipologia religiosa. Claro, que entendemos neste ponto, que as classificações ou tipologias religiosas baseadas em critérios históricos, sociológicos e até mesmo antropológicos, apresentam sempre um caráter reducionista, pois privilegiam determinados critérios em detrimento de outros (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.18). Na tentativa de atenuar essa falha, buscamos analisar diferentes tipos de classificações, através de vários autores brasileiros. Existe um grupo de

²³Evan Roberts (1878-1950) nasceu em Loughour. Na infância trabalhou numa mina de carvão. Destacou-se como um pregador que conseguira atingir a classe trabalhadora galesa com a sua pregação. Estima-se que cerca de 100.000 pessoas tenham se convertido ao cristianismo no ministério dele. Foi a figura principal no reavivamento galês de 1904-1905. Pregador formal, que contrariava os pregadores pentecostais mais incisivos, os discursos dele influenciaram a diminuição do consumo de bebidas alcoólicas entre os trabalhadores. Ao se aposentar foi para a Inglaterra, passou o fim da vida em Cardiff (Gales), dedicando-se a poesia. Jamais se casou.

²⁴Alexander Alfred Boddy (1854-1930) foi um influente líder pentecostal na Grã-Bretanha. Filho de um reitor anglicano. Estudou teologia em Durham. Pastoreou Igrejas em Elswick, Sunderland (1884-1922) e Pitlington (1922-1930). Seus relatos de viagem para o Canadá, o norte da África, Palestina e Rússia, fizeram com que se tornasse membro da Sociedade Geográfica Real (Inglaterra) e Sociedade Geográfica Imperial (Rússia). Pesquisou o avivamento em Gales e teve contato com o movimento pentecostal em Oslo. Adotou o pentecostalismo e foi o anfitrião das Convenções Anuais de Pentecostes, em Sunderland.

²⁵Thomas Ball Barrat (1862-1940) nasceu em Albast, Cornwall, na Inglaterra. Aos cinco anos emigrou para a Noruega, acompanhando o seu pai, que era minerador. Em 1889, atuou como diácono e dois anos depois, como presbítero da Igreja Episcopal Metodista. Fundou a Missão Cidade de Oslo (1902) e o jornal *Byposten* (1904). Pastoreou diversas Igrejas, sendo que em 1906, teve contato com o movimento pentecostal nos Estados Unidos, se tornando um grande entusiasta do pentecostalismo em toda a Europa e no terceiro mundo. Em 1909, deixou a Igreja Episcopal Metodista e fundou a União Missionária Pentecostal e a Conferência Pentecostal Internacional. Escreveu mais de 300 livros. Fundou e pastoreou a Igreja Filadélfia, em Oslo, até 21 de janeiro de 1940.

autores que faz as classificações dos grupos evangélicos, incluindo protestantes e pentecostais, e outro grupo de autores, que por se interessarem pelo estudo dos pentecostais, fazem as classificações apenas deste grupo. Observe os quadros a seguir:

QUADRO 1 – TIPOLOGIA DE PAUL FRESTON

Ano de publicação	Classificação
1994	<p>a) Primeira onda – década de 1910 – Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911);</p> <p>b) Segunda onda – décadas de 1950 e 1960 – Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962);</p> <p>c) Terceira onda neopentecostalismo - décadas de 1970 e 1980 – Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD - 1980).</p>

Fonte: FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p.70-71.

QUADRO 2 – TIPOLOGIA DE RICARDO MARIANO

Ano de publicação	Classificação
1999	<p>Pentecostais</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Pentecostalismo clássico (Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil); 2. Deuteropentecostalismo (Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção); 3. Neopentecostalismo (Igreja da Nova Vida, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça, Cristo Vive, Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Renascer em Cristo e Igreja Nacional do Nosso Senhor Jesus Cristo); 4. Históricos renovados

Fonte: MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais – sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 23-49.

QUADRO 3 – TIPOLOGIA DE ANTÔNIO GOUVÊA MENDONÇA

Ano de publicação	Classificação
1990	<p>1. Anglicanos</p> <p>1.1 Anglicanos propriamente ditos (ingleses e seus descendentes)</p> <p>1.2 Episcopais (de origem norte-americana; brasileira; japoneses e seus descendentes);</p> <p>1.3 Metodistas (de origem do Sul dos EUA; brasileiros);</p> <p>2. Luterano</p> <p>2.1 Luteranos ligados à Alemanha (Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; alemães e seus descendentes²⁶)</p> <p>3. Reformado</p> <p>3.1 Presbiterianos (missões norte-americanas; brasileiros)</p> <p>3.2 Congregacionais (missões inglesas, norte-americanas e outras; brasileiros)</p> <p>3.3 Reformados europeus – Igrejas de colônias (holandeses, húngaros, franceses, etc.)</p> <p>4. Paralelos a Reforma;</p> <p>4.1 Batistas (missões do Sul dos EUA; brasileiros)</p> <p>4.2 Menonitas²⁷ (Missões norte-americanas, alemães, etc... principalmente descendentes de alemães)</p> <p>5. Pentecostais;</p> <p>5.1 Propriamente ditos ou clássicos</p> <p>5.1.1 Assembléia de Deus</p> <p>5.1.2 Congregação Cristã do Brasil</p> <p>5.1.3 Igreja do Evangelho Quadrangular (ou Cruzada Nacional de Evangelização)</p> <p>5.1.4 Igreja Evangélica “O Brasil para Cristo”</p> <p>5.2 Cura divina</p> <p>5.2.1 Deus é amor</p> <p>5.2.2 Numerosas outras</p> <p>Outras classificações dos protestantismos</p>

²⁶ Podemos incluir a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) como de descendentes de alemães. Também é conhecida como “Sinodo Missouri”, pelo fato dos descendentes de alemães primeiramente se instalarem nesta cidade nos EUA, antes de virem para o Brasil.

²⁷ Expressão oriunda do reformador anabatista holandês Menno Simon (1496-1561).

	a) Protestantismo de imigração (luteranos) b) Protestantismo de origem missionária (congregacional, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais).
--	--

Fonte: MENDONÇA, Antônio G. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES Filho, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990, p.17-18; 37-47.

QUADRO 4 – TIPOLOGIA DE ARI PEDRO ORO

Ano de publicação	Classificação
1996	<p>1. Evangélicos históricos ou protestantes históricos (luteranas, calvinistas, batistas, presbiterianas, anglicanas e metodistas). Principais representantes: Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Igreja Episcopal Brasileira, Igreja Metodista, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira) e Igreja Evangélica Congregacional;</p> <p>2. Pentecostais ou crentes ou ainda pentecostais tradicionais (Assembléia de Deus, Quadrangular, Congregação Cristã do Brasil, Deus é Amor, Igrejas Batistas – da Convenção Batista Nacional e da Convenção Batista Independente);</p> <p>3. Neopentecostais – Casa da Bênção (1964), Pentecostal Deus é Amor (1962), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), IIGD (1980) e Renascer em Cristo (1986).</p> <p>Tipologia pentecostal – a) pentecostalismo dos desfavorecidos; b) pentecostalismo exclusivista; c) pentecostalismo emocional; d) pentecostalismo ideológico; e) pentecostalismo de líderes fortes; f) pentecostalismo “liberal”; g) pentecostalismo de cura divina; h) pentecostalismo eletrônico; i) pentecostalismo empresarial</p>

Fonte: ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996, p.19-20; 47-88.

QUADRO 5 – TIPOLOGIA DE ISRAEL BELO DE AZEVEDO

Ano de publicação	Classificação
1996	<p>a) Primeira entrada – séculos XVI e XVII (protestantismo de piratas²⁸ – huguenotes da “França Antártica” – 1555; calvinistas da Igreja Evangélica Holandesa – 1630-1645);</p> <p>b) Segunda entrada – Século XIX – protestantismo de estrangeiros (missões diplomáticas, técnicos, marinheiros e colportores);</p> <p>c) Terceira entrada – Século XIX – protestantismo de imigração (ingleses anglicanos em 1810; suíços luteranos no Rio de Janeiro, em 1824; alemães luteranos, em 1863, principalmente no Sul; norte-americanos em São Paulo em 1870 e letos em Santa Catarina (1892)); Outra classificação:</p> <p>a) Protestantismo de missão (congregacionais, presbiterianos, batistas, metodistas e episcopais)</p> <p>b) Pentecostais (Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus)</p>

Fonte: AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Exodus, 1996. p.150-153.

QUADRO 6 – TIPOLOGIA DE JOSÉ BITTENCOURT FILHO

Ano de publicação	Classificação
2003	<p>1. Protestantismo histórico ou de missão (congregacional, presbiteriana, batista, metodista, episcopal, evangélica luterana de origem norte-americana);</p> <p>2. Comunidade religiosa de imigração (confissão luterana alemã; Igrejas reformadas holandesa, armênia, suíça e húngara);</p> <p>3. Pentecostalismo clássico (Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Quadrangular);</p>

²⁸ Essa terminologia é oriunda da idéia que para os colonizadores portugueses, tanto os franceses quanto os holandeses eram piratas que iriam saquear as suas riquezas. No imaginário lusitano não havia distinção entre ser português e ser católico.

	<p>4. Pentecostalismo autônomo (Igreja Universal do Reino de Deus, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Nova Vida, Cristo Vive, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra);</p> <p>5. Neodenominacionalismo (batista renovada, metodista wesleyana, presbiteriana independente renovada, congregacional independente e Atletas de Cristo);</p> <p>6. “Seitas”²⁹ – (Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia, Mórmons e Ciência Cristã).</p>
--	--

Fonte: BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003, p.121-124.

QUADRO 7 – TIPOLOGIA DE MAGALI DO NASCIMENTO CUNHA

Ano de publicação	Classificação
2007	<p>a) Protestantismo Histórico de migração (luteranos, anglicanos e reformados);</p> <p>b) Protestantismo Histórico de missão (presbiterianas, metodista, batista e episcopal);</p> <p>c) Pentecostalismo histórico (Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Quadrangular);</p> <p>d) Protestantismo de Renovação ou carismático (Metodista wesleyana, presbiteriana renovada, batista da renovação);</p> <p>e) Pentecostalismo independente (neopentecostalismo) (Deus é amor, Brasil para Cristo, Casa da Bênção e Universal do Reino de Deus);</p> <p>f) Pentecostalismo Independente de Renovação (Renascer em Cristo, Comunidades Evangélicas da Graça, Sara Nossa Terra e Bola de Neve)</p>

Fonte: CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão “gospel”: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X e Instituto Mysterium, 2007, p.14-15.

²⁹ Para entendermos o conceito de seita, visualize o item 1.3, quando trata da diferença entre seita e Igreja.

QUADRO 8 – TIPOLOGIA DE PAULO DONIZÉTI SIEPIERSKI

Ano de publicação	Classificação
2003	Pentecostais 1. Pentecostalismo clássico; 2. Pós-pentecostalismo

Fonte: SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (organizador). **O estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003, p.71-88.

QUADRO 9 – TIPOLOGIA DE GEDEON FREIRE ALENCAR

Ano de publicação	Classificação
2005	1. Protestantismo de emigração; 2. Protestantismo de missão; 3. Protestantismo pentecostal; 4. Protestantismo contemporâneo

Fonte: ALENCAR, Gedeon F. **Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2005, p.37-51.

Cabe-nos tecer alguns comentários sobre os quadros apresentados a partir dos estudos sobre os evangélicos no Brasil. O primeiro comentário que devemos fazer é a importância de considerarmos as datas das análises, pois temos um universo de dezessete anos de diferença entre a tipologia mais antiga, de 1990 de Antônio Gouvêa Mendonça até a mais recente, de Magali Cunha, em 2007. Torna-se necessário ressaltar que as transformações dinâmicas que a religiosidade brasileira tem sofrido nas duas últimas décadas e tendo os evangélicos, sobretudo os neopentecostais, como os atores importantes desse cenário, de forma que não desconsideremos sem sentido as datações das classificações; neste sentido, compreendemos as tipologias abordadas como uma espécie de “fotografia de época”, pela qual, cada um enxergava com as “lentes” que usou e com o “espírito de época”. Assim, uma ausência de consenso entre as tipologias religiosas decorre tanto da própria complexificação dos evangélicos brasileiros, cujo número de denominações tem aumentado cada vez mais ao longo

dos anos, além da multiplicação dos estudos sobre o fenômeno religioso brasileiro.

Outro ponto que devemos ressaltar é que as classificações de Paul Freston (quadro 1), Ricardo Mariano (quadro 2) e Paulo D. Siepierski (quadro 8) procuram abordar nas suas análises apenas os pentecostais, sem se preocuparem com os outros segmentos evangélicos.

As abordagens trabalham com o critério de inclusão/exclusão, o pertencimento a um determinado grupo acaba excluindo-o do outro. Assim, já temos um primeiro problema à vista: poderíamos incluir Testemunhas de Jeová, Mórmons e Adventistas como evangélicos? Nesse grupo, apenas os adventistas foram incluídos no censo do IBGE de 2001 para efeito estatístico como evangélicos, enquanto Testemunhas de Jeová e Mórmons não foram incluídos. Sobre essa questão, assim se posicionou José Bittencourt Filho (2003, p.123):

Finalmente, é preciso não esquecer a relação daquelas que são consideradas seitas na perspectiva do protestantismo tradicional. Elas guardam em si um traço histórico comum: todos nasceram nos Estados Unidos, ao longo do século XIX, como resultado de revelações místicas de líderes iluminados. Têm experimentado um crescimento numérico em ritmo mais lento, porém constante, que os dos pentecostais: Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia (Sabatistas), Santos dos Últimos Dias (Mórmons) e Ciência Cristã, esta última com pouca expressão no Brasil.

Considerando o princípio básico e até etimológico segundo o qual evangélicos são aqueles que crêem na Bíblia, considerando que os Adventistas colocam os escritos de Ellen White³⁰ com o mesmo peso de revelação do que as Escrituras; os Mórmons possuem a sua própria

³⁰Ellen Gould White (1827-1915) nasceu em Groham, no Maine (EUA). É considerada a fundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Ela se converteu aos 12 anos, numa Igreja metodista no Maine. A partir dos 17 anos, passou a ter visões sobre o futuro da Igreja, sobre a volta de Cristo e a guarda do sábado. Ela divulgava as suas idéias através dos livros, entre os quais, podemos incluir: “O grande conflito”, “O desejado de todas as nações”, além do “Caminho a Cristo”. Deixou inúmeras obras religiosas, além de uma rede de escolas e hospitais. Também defendeu o vegetarianismo e a temperança. Casou-se em 1846 com Tiago White.

bíblia intitulada, o “Livro dos Mórmons;”³¹ a Ciência Cristã, que se baseia nos escritos de Mary Baker Eddy,³² bem como os Testemunhas de Jeová,³³ com uma literatura própria, fica difícil enquadrar esses movimentos como evangélicos (NICHOLS; MATHER, 2000, p. 86-90; 415; 449-465; AZEVEDO; GEIGER, 2002, p. 21-22; 99-100; 265-266; 349-350). É significativo que nenhum dos quatro grupos religiosos citados estão incluídos nos verbetes no “Dicionário do Movimento Pentecostal,” de Isael de Araújo (2007).

Sobre os “protestantismos”, existe uma concepção hegemônica de relacionarem os grupos com os movimentos reformados. Antônio Gouvêa Mendonça (1990, p.17-19) colocou cinco grandes ramos da Reforma Protestante. O terceiro ramo, que o referido autor chama de “reformado”, poderia ser entendido melhor como “calvinista”, já que as origens históricas tanto dos presbiterianos, com o pioneirismo do missionário estadunidense Ashbel Green Simonton³⁴ e dos

³¹O “livro dos mórmons” foi escrito por Joseph Smith. Segundo a crença mórmon, Joseph Smith teria tido duas visões espirituais. A primeira em 1820, quando um anjo afirmou que todas as crenças no cristianismo estavam incorretas. Em 1823, Joseph Smith teve a segunda visão sobre um livro que era preservado com placas de ouro sobre a história do continente americano e que foi revelado por um anjo. Quatro anos depois, as placas de ouro foram traduzidas e surgiu o “livro dos mórmons”.

³²Mary Baker Eddy (1821-1910) foi a fundadora da Ciência Cristã. Ela cresceu numa Igreja em Bow, New Hampshire (E.U.A.). Vítima frequente de doenças durante toda a vida, o que levou o interesse pela medicina com o médico Phineas Parkhurst Quimb, que o curou de uma inflamação de espinha em 1862. O referido médico influenciou o pensamento de Mary Baker Eddy, na crença que as doenças são resultados de crenças mal formadas, que os sentidos são enganosos e que o pecado simplesmente não existe. Tais crenças foram abordadas em obras, tais como “Ciência e saúde com a chave das Escrituras” (1875), “Revista da Ciência Cristã” (1833), “A cura cristã e outros escritos” (1866), “A sentinela e a ciência cristã” (1898) e “O monitor da ciência cristã” (1908).

³³Os testemunhas de Jeová foi fundado por Charles Taze Russell (1852-1916) nos E.U.A. Charles Taze Russel havia frequentado uma Igreja presbiteriana na infância e teve uma passagem pela Igreja adventista na juventude. Apontou a volta de Cristo entre 1873-1874, na sua passagem pelo adventismo. Em 1881 criou as testemunhas de Jeová junto com a sua esposa Maria F. Ackley. A defesa da volta de Cristo era um dos pontos doutrinários fortes, conforme a obra “O plano divino das eras.” Atualmente as testemunhas de Jeová têm chamado atenção pela negação da transfusão de sangue e pela divulgação da revista “Desperta”.

³⁴Ashbel Green Simonton (1833-1867) nasceu em West Hannover, Pensilvânia (E.U.A.). Oriundo de uma família presbiteriana, ele estudou teologia em Princeton. Chegou ao Rio de Janeiro, em 12 de agosto de 1859 e fundou a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), criada três anos após a sua chegada (atual Catedral presbiteriana do Rio de Janeiro), criou o primeiro jornal protestante no Brasil, em 1864, intitulado

congregacionais com Robert Kalley,³⁵ ambos no século XIX, trazem as concepções teológicas de João Calvino do século XVI, inclusive a doutrina da predestinação (MATOS, 2004, p.23-31).

O quarto grupo também apresenta problemas. Quando Antônio Gouvêa Mendonça (quadro 3) apontou os grupos “paralelos a Reforma”, se desconsiderarmos que numa corrente interpretativa tanto os batistas quanto os menonitas são oriundos dos anabatistas, um dos grupos reformados também. “Anabatistas,” significava os “rebatizadores,” pois na crença desse grupo religioso que defendia que as crianças não poderiam ser batizadas, por não terem consciência do significado desse ato, sendo assim, necessitariam ser rebatizadas na idade adulta, pois muitos haviam sido batizados na infância, dentro do catolicismo (AZEVEDO; GEIGER, 2002, p.32-33). Israel Belo de Azevedo (1996, p.189-224) enxergou que os batistas apresentavam uma autocompreensão que apresentava três origens distintas dos batistas: 1) a JJJ (Jesus, João e Jordão), que enxergava nos tempos bíblicos os batistas; 2) a dos anabatistas do século XVI, dos movimentos peregrinos reformados; 3) a dos separatistas ingleses do século XVII, quando pela primeira vez apareceu a expressão com a placa de “Igreja batista”. As duas últimas apresentam um maior embasamento histórico.

O ponto mais polêmico da classificação de Antônio Gouvêa Mendonça (quadro 3) é quando apontou as origens do pentecostalismo no protestantismo, incluindo neste pertencimento o fato de que os pentecostais têm as referências ligadas às matrizes protestantes, se comparados aos católicos, além da auto-identificação como “crentes”. Nesse ponto, o referido autor não enxergou consenso entre os estudiosos da religião:

“Imprensa Evangélica” e criou um seminário teológico. Morreu jovem, vítima de febre amarela.

³⁵Robert Kalley (1809-1888) nasceu em Glasgow (Escócia). Foi médico e pastor, chegou a estudar com Charles Darwin. De família abastada, costumava fazer viagens aonde pregava o evangelho e atendia os doentes. Devido à sua saúde precária muda-se para Funchal, na Ilha da Madeira (Portugal) em 1838, onde distribui Bíblias e funda escolas com atendimento gratuito e funda a Igreja presbiteriana de Funchal. Duramente perseguido em Portugal, tem uma rápida passagem pelos E.U.A., onde se casou com Sarah Kalley. Muda-se para Petrópolis-RJ, na casa do embaixador americano, tornando-se inclusive amigo pessoal de D. Pedro II. Fundou a Igreja Congregacional (atualmente, a Igreja Evangélica Fluminense, situada em Niterói-RJ), pois não enxergava restrições denominacionais ao seu ministério. Em 1876 retornou para o seu país natal: a Escócia.

No entanto, nem os protestantes históricos estão dispostos a admiti-los como membros da família nem os pentecostais se identificam com os protestantes. Os estudiosos e os especialistas também divergem entre si: alguns consideram os pentecostais como expressão popular do protestantismo e os incluem entre os protestantes; outros vêem no pentecostalismo uma nova Reforma e, como tal, uma nova forma de igreja e vivência do cristianismo, inteiramente fora das chamadas Igrejas protestantes históricas (MENDONÇA, 1990, p.19).

Considerando os nove autores citados, apenas Antônio Gouvêa Mendonça (quadro 3) e Gedeon Alencar (quadro 9) relacionam o protestantismo ao pentecostalismo. O primeiro, apesar das ressalvas da citação anterior, incluiu o pentecostalismo com um dos ramos do protestantismo, enquanto Gedeon Alencar usou a expressão “protestantismo pentecostal”, enquadrando a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil nesta tipologia religiosa. Mas, o que as duas denominações citadas têm em comum? Ambas são oriundas dos imigrantes europeus marginais no início do século XX. A Assembléia de Deus, fundada em 1911 em Belém - PA, por dois missionários suecos, Daniel Berg³⁶ e Gunnar Vingren;³⁷ enquanto, a Congregação Cristã do

³⁶Daniel Berg (1884-1963) nasceu em Värö (Suécia). Foi educado numa Igreja batista, sendo batizado nas águas aos quinze anos. Três anos depois saiu da Suécia, fugindo da crise financeira que assolava os escandinavos para tentar a sorte nos EUA, onde permaneceu por sete anos e trabalhou como fundidor. Voltou ao seu país natal e entrou em contato com Lewi Pethrus, onde se batizou no Espírito Santo, na Igreja Batista de Lidköping. Nova viagem para os EUA. Em 1909, onde entrou em contato com Gunnar Vingren. Passou a testemunhar junto com o seu amigo sueco. Após uma chamada missionária, deslocou-se para Belém - PA, onde fundou a Igreja Assembléia de Deus, passou a pregar na Ilha de Marajó, Bragança, trabalhando como fundidor na estrada de Ferro Belém-Bragança. Fundou também a Assembleia de Deus em Vitória - ES (1922) e Santos-SP (1924). Trabalhou na obra missionária também na cidade do Porto (Portugal) entre 1932-1936, retornou a Suécia (1937-1949), Santo André (1949-1962) e Suécia novamente até a sua morte em 1963.

³⁷Adolph Gunnar Vingren (1879-1933) nasceu em Östergötland (Suécia). Foi criado numa Igreja batista, sendo que aos 18 anos foi batizado nas águas na Igreja Batista de Wreka. Em 1903, mudou-se para os E.U.A. Se formou em teologia em Chicago em 1909, assumiu uma Igreja batista em Michigan, como pastor, sendo que a

Brasil, surgiu em 1910, no bairro do Brás, em São Paulo, sob a liderança do pregador italiano Luigi Francescon³⁸ (ARAÚJO, 2007, p.122-123; 321; 898-903). Os assembleianos alcançaram com a sua mensagem religiosa, os ex-escravos, nordestinos, desempregados e seringueiros; enquanto, a Congregação Cristã do Brasil, atingiu uma população etnicamente italiana e seus descendentes (ALENCAR, 2005, p.46).

Outro ponto de contato entre os “protestantes” e os “pentecostais” está no seu próprio hibridismo, analisado com diferentes terminologias por José Bittencourt Filho (quadro 6), Ricardo Mariano (quadro 2) e Magali Cunha (quadro 7). Foram chamados, respectivamente, de “neodenominacionalismo,” “históricos renovados,” “protestantismo de renovação ou carismático.” José Bittencourt (2003, p.123) e Magali Cunha (2007, p.15) concordam que historicamente esse movimento surgiu das cisões nos grupos protestantes que, influenciados pelo pentecostalismo, permitem o surgimento de novas denominações que são híbridas muitas vezes até nos nomes, tais como: presbiteriana renovada, batista da renovação. Magali Cunha (2007, p.15) localizou os cismas na década de 1960. José Bittencourt (2003, p.123) aponta estas novas denominações existentes como um elemento que dificulta ainda mais a distinção entre protestantes de um lado e pentecostais do outro, além de incluir até um movimento como os “Atletas de Cristo” nessa classificação e o chamou de semi-institucionalizada. Uma classificação possível para os “Atletas de Cristo” seriam de organizações pára -

doutrina da pregação do batismo no Espírito Santo dividiu a Igreja e ele teve que deixar o pastorado. Em 1910, assumiu o pastorado numa Igreja batista sueca, em Indiana. Foi para Belém – PA congregou um tempo na Igreja batista desta cidade, porém com uma doutrina pentecostal, ele e mais 13 membros foram expulsos e fundaram na capital paraense a Igreja Assembléia de Deus. Em 1917, casou-se com Frida Strandberg e teve seis filhos. Entre 1924-1932, pastoreou a Assembléia de Deus de São Cristóvão. Fundou os jornais “A boa semente” (1919) em Belém-PA, o “Som Alegre”(1929) no Rio de Janeiro e “O mensageiro da paz” (1930), fusão dos dois primeiros. Compôs dois hinos da “Harpa Cristã”. Morreu em 1933, em Estocolmo, vítima de um câncer no estômago.

³⁸Luigi Francescon (1866-1964) nasceu em Cavasso, Nova Udine (Itália). Imigrou em 1890 para os E.U.A., onde se converteu do catolicismo para o presbiterianismo. Em 1907, em contato com William H. Durham recebeu o batismo no Espírito Santo e passou a falar em línguas. Fundou a Igreja pentecostal ítalo-americana Assembléia Cristã, passou a fundar também novas igrejas pentecostais para italianos, nas cidades de Philadelphia, Los Angeles e St. Louis. Iniciou o movimento pentecostal na Argentina, em 1909, com a fundação da Igreja cristã pentecostal da Argentina e um ano depois, fundou a Congregação Cristã do Brasil, no bairro do Brás, em São Paulo.

eclesiásticas (MENDONÇA, 1990, p. 55-58). Ricardo Mariano (2005, p.48-49), por sua vez, considerava que as os carismáticos haviam sido pouco estudados.

É interessante considerarmos o termo “carismático,” pois ele ultrapassa a fronteira dos grupos evangélicos e alcançou inclusive os católicos, na chamada Renovação Carismática Católica, movimento que é influenciado pelo *charis*, vocábulo grego, que significa dons ou graça, termo descrito em I Coríntios 12-14 para descrever um conjunto amplos de experiências sobrenaturais (ARAÚJO, 2007, p.155). O referido movimento surgiu influenciado pelos avivamentos evangélicos nos Estados Unidos, nas décadas de 1950 e 1960. A Renovação Carismática foi em Pittsburgh, nos Estados Unidos, em 1967, quando um grupo de leigos da Universidade de Duquesne fez um retiro espiritual, ocasião em que se manifestou o falar em línguas e as profecias, conforme descrito em Atos dos Apóstolos (SOUZA, 2005, p.20). Isael de Araújo (2007, p.155) distingue os carismáticos dos pentecostais, enquanto os primeiros destes rejeitam a preeminência da glossolalia, o legalismo e a permanência dos fiéis nas próprias denominações de origem, como no catolicismo romano.

De acordo com os quadros mostrados, os grupos chamados de “protestantes” apresentam distintas classificações. Enquanto Antônio Gouvêa Mendonça (quadro 3) enfatizou tanto os aspectos teológico-históricos da sua classificação, outros estudiosos, como Ari Pedro Oro (quadro 4), Israel Belo de Azevedo (quadro 5), José Bittencourt Filho (quadro 6), Gedeon Alencar (quadro 9) e Magali Cunha (quadro 7), enfatizaram mais os aspectos históricos, considerando o período de inserção no Brasil.

Oro (1996), Bittencourt Filho (2003) e Cunha (2007) chegam inclusive por utilizar o termo “histórico” para suas classificações, notadamente para fazerem oposição aos pentecostais, como se esse último grupo não tivesse história. Normalmente, o termo “histórico” refere-se aqui aos grupos reformados, exceção feita, na análise de Magali Cunha (2007, p.14-15), que classifica os assembleianos, a Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Evangélica Quadrangular como “pentecostalismo histórico”, referindo-se aos grupos mais antigos dentro dos pentecostais brasileiros. Neste sentido, o termo “histórico” procura dar uma legitimidade através da antiguidade do movimento, numa lógica de quanto mais tempo de existência possuísem, mais legítimas seriam as referidas Igrejas. Oro (1996) classifica todos os grupos oriundos da Reforma, como “evangélicos históricos ou protestantes históricos.” Isto é bastante significativo, considerando que o seu campo

de análise de pesquisa é o Rio de Grande do Sul, estado que recebeu um expressivo contingente de imigrantes luteranos, embora, se ressalve que o foco do seu estudo eram os pentecostais.

José Bittencourt Filho (quadro 6) dividiu os protestantes em dois grupos: protestantismo de missão e comunidades de imigração. Magali Cunha (quadro 7), por sua vez, dividiu os protestantismos em três: protestantismo histórico de missão, protestantismo histórico de migração e protestantismo de renovação ou carismático. Como já foi comentado, enquanto os outros dois se assemelham bastante com a classificação de José Bittencourt Filho (2003), pois, pela configuração tipológica, o protestantismo histórico de missão de Magali Cunha (2007) envolve os mesmos grupos do protestantismo de missão de José Bittencourt Filho (2003), enquanto o protestantismo histórico de migração é o equivalente às comunidades de migração. As expressões “protestantismo de missão” e de “imigração” também são usadas por Israel Belo de Azevedo (quadro 5) e Gedeon Alencar (quadro 9).

Cabe-nos agora fazer a distinção entre o protestantismo de missão e de imigração. Ambos surgem no Brasil no século XIX. Enquanto o protestantismo de missão pode ser definido como o protestantismo trazido do exterior, geralmente dos Estados Unidos que enviaram missionários para o Brasil, desenvolvendo estratégias para alcançar mais fiéis, além da pregação da Bíblia. Nisto há consenso entre Israel Belo de Azevedo (quadro 5), Magali Cunha (quadro 7), Gedeon Alencar (quadro 9) e José Bittencourt Filho (quadro 6). Já o protestantismo de imigração refere-se a um protestantismo que teve a comunidade inteiramente transplantada do exterior para o Brasil.

Antes deles já havia passado no Brasil alguns outros grupos evangélicos. No período colonial, Israel Belo de Azevedo (quadro 5) chama de “protestantismo de piratas”, as duas efêmeras experiências no período colonial, com os franceses huguenotes no Rio de Janeiro, no século XVI e os holandeses calvinistas no Nordeste brasileiro no século XVII. Como não restaram Igrejas desse período, os outros autores dos quadros sequer mencionam nas suas tipologias. O “protestantismo de estrangeiros” representou os grupos que podiam receber a religião na sua língua nativa, notadamente marinheiros e diplomatas, embora os colportores (vendedores de Bíblias) preparassem a chegada dos missionários pioneiros.

Os grupos religiosos que foram transplantados para o Brasil são denominados de várias maneiras: protestantismo de imigração, protestantismo de emigração, protestantismo histórico de migração, protestantismo de colônia e comunidade religiosa de imigração

(MENDONÇA, 1990, p. 27-30; ALENCAR, 2005, p. 37-42; CUNHA, 2007, p.14; RIBEIRO, 1973, p.79; BITTENCOURT FILHO, 2003, p.122). Na tipologia religiosa de Antônio Gouvêa Mendonça (quadro 3), citam-se apenas os luteranos como classificados nesse grupo, enquanto as tipologias de Israel Belo de Azevedo (quadro 5), Gedeon Alencar (quadro 9), José Bittencourt Filho (quadro 6) e Magali Cunha (quadro 7) reconhecem uma maior diversidade de Igrejas com características étnicas propriamente marcadas. Aqui, surge uma dificuldade a mais para a classificação, pois se os batistas são normalmente incluídos no protestantismo de missão, como classificar os batistas letos em Santa Catarina ou batistas norte-americanos no interior paulista? Israel Belo de Azevedo (quadro 5) distingue os batistas de imigração dos batistas de missão, enquanto Gedeon Alencar (2005, p.38) lembra-nos da existência inclusive de um grande diversidade étnica (Igreja evangélica árabe, evangélica armênia, evangélica escandinava e até mesmo de um pentecostalismo étnico, como, no caso, da Assembléia de Deus nipo-brasileira). Existem, portanto, batistas ligados à imigração (como no caso dos letos e norte-americanos), presbiterianos de imigração, como, por exemplo, os presbiterianos coreanos, sendo que normalmente se enquadram tanto presbiterianos quanto batistas como a Igreja do protestantismo de missão, já que o seu maior contingente de fiéis tem essas características.

Considerando os protestantismos de diferentes matrizes como complexo em termos de classificação religiosa, essa complexidade se acentua muito mais com a classificação referente aos pentecostais, dado o seu dinamismo recente. Em cinco e mesmo até dez anos para classificações, nas comparações dos diferentes autores que nos propomos a analisar faz bastante diferença e muito provavelmente daqui a dez anos, o pentecostalismo apresentará novas e divergentes classificações para os sociólogos, antropólogos, historiadores e cientistas da religião.

Ari Pedro Oro (quadro 4), ao analisar os diferentes pentecostalismos, colocou diferentes características que permitem um olhar plural que perpassa diferentes grupos pentecostais. Havia assim: um pentecostalismo dos desfavorecidos, um pentecostalismo exclusivista, um pentecostalismo emocional, um pentecostalismo ideológico, um pentecostalismo de líderes fortes, um pentecostalismo “liberal”, um pentecostalismo de cura divina, um pentecostalismo eletrônico e um pentecostalismo liberal. Busca-se, assim, neste tipo de classificação, compreender aspectos comuns nessas tipologias citadas mais do que enquadrá-las.

O pentecostalismo dos desfavorecidos refere-se à ideia de que os fiéis pentecostais apresentam um nível socioeconômico menor do que a média brasileira, bem como o nível de escolaridade (ORO, 1996, p.49). Francisco Cartaxo Rolim (1980, p.167-168) também investiga essa relação entre os pentecostais e a questão da pobreza, pois “(...) as camadas desprivilegiadas encontraram no pentecostalismo um livre espaço para a religiosidade espontânea.” Isto faz muito sentido, quando entendemos o próprio surgimento do pentecostalismo no movimento da Rua Azua,³⁹ em Los Angeles das classes baixas, mas hoje percebemos uma maior diversificação do perfil socioeconômico, inclusive com Igrejas pentecostais de classe média - alta, como as Igrejas Renascer em Cristo e a Bola de Neve.

A segunda tipologia, o do pentecostalismo exclusivista, Ari Oro (1996) refere como característica central o fato de rechaçar qualquer tipo de ecumenismo com outras Igrejas evangélicas, com o catolicismo e as matrizes afro-brasileiras (MACEDO, 1997). Assim, esta se recusava e recusa-se a participar de qualquer organização religiosa que ultrapasse a fronteira denominacional (ORO, 1996, p.50).

Podemos apresentar do ponto de vista sociológico mais características dentro dos tipos ideais de características mais próximas de seita do que de Igreja, dado o nível do seu exclusivismo e a crença que o seu grupo é o único portador da verdade. Costumeiramente, as Igrejas que, no jargão evangélico, costumam se “afastar do mundo”, como sinônimo de se afastar fisicamente do pecado, conduzem a uma postura de exclusividade nas suas crenças e no seu jeito de ser, como por exemplo, na Congregação Cristã do Brasil, que se recusa tacitamente a participar de qualquer relação intereclesialística.

Outra tipologia apresentada é a do pentecostalismo emocional. O discurso inflamado do pastor, o jogo de luz no palco/púlpito, a amplificação dos sons, o exercício do dom de línguas, as curas, as músicas, a catarse coletiva, os “glórias a Deus e améns” caracterizam uma expressão religiosa centrada na experiência emotiva dos fiéis (Id., p.51-52).

O pentecostalismo ideológico é a quarta característica elencada por Ari Pedro Oro (1996). Não se trata aqui da relação entre a política e os pentecostais, mas sim, da capacidade dos pastores e das lideranças eclesialísticas de mapearem o problema pelo qual os indivíduos passam

³⁹ Chamamos de movimento da rua Azusa, o processo que culminou com o surgimento das denominações pentecostais no início do século XX com a “Igreja de Fé Apostólica.”

(seja doença, pobreza, perda familiar, problemas conjugais e depressão) e de associarem com o mal e com as forças diabólicas, apresentando a conversão em Jesus Cristo, como a única possibilidade de vitória possível (Id., p.52-53). Assim, desenvolve-se a chamada “teologia da prosperidade”, oriundo da expressão inglesa *Health and wealth gospel*, que associa a Bíblia com a prosperidade tanto financeira quanto de saúde, como bem ressaltou Ricardo Mariano (2005, p.160), quando afirmou que:

Para os defensores da Teologia da Prosperidade, a expiação do Cordeiro libertou os homens da escravidão ao Diabo e das maldições da miséria, da enfermidade, nesta vida, e da segunda morte, no além. Os homens, desde então, estão destinados à prosperidade, à saúde, à vitória, à felicidade. Para alcançar tais bênçãos, garantir a salvação e afastar os demônios de sua vida, basta o cristão ter fé incondicional e inabalável em Deus, exigir seus direitos em alta voz e em nome de Jesus e ser obediente e fiel a Ele no pagamento dos dízimos.

Não é à toa que a teologia da prosperidade tem sido chamada também de “teologia da confissão positiva” (ARAÚJO, 2007, p. 616-617).

O pentecostalismo de líderes fortes também é uma das características chaves. Líderes reconhecidos pela centralização administrativa financeira, pela capacidade retórica, pelas suas curas e pelo prestígio conquistado entre os seguidores, permitem a criação de figuras carismáticas nas denominações pentecostais (ORO, 1996, p. 53-54). Lembremos que o sociólogo Max Weber (1999, p.323-324) compreendeu a dominação carismática como uma das formas de poder, como disposto a seguir:

(...) à satisfação de todas as necessidades que *transcendem* as exigências da vida econômica cotidiana tem, em princípio, fundamentos totalmente heterogêneos: carismáticos – e isto em grau crescente nos tempos mais remotos. Isto significa: os *líderes* “naturais”, em situações de *dificuldades* psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosa e políticas, não eram pessoas que ocupavam um cargo público, nem que exerciam determinada “profissão” especializada e

remunerada, no sentido atual da palavra, mas portadores de dons físicos e espirituais específicos, *considerados* sobrenaturais (no sentido de não serem acessíveis a todo mundo). O conceito de “carisma” é usado aqui de modo inteiramente “isento, valorativamente.” (...) O portador do carisma assume as tarefas que consideram adequadas e exige obediência e adesão em virtude de sua missão. Se as encontra, ou não, depende do *êxito*. Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa.

Líderes, como Edir Macedo,⁴⁰ da Igreja Universal do Reino de Deus; R.R. Soares,⁴¹ da Igreja Internacional da Graça; Robson Rodovalho,⁴² da Igreja Sara Nossa Terra; Silas Malafaia,⁴³ da

⁴⁰Edir Macedo Bezerra (1945 -...) nasceu em Rio das Flores - RJ numa família humilde. Trabalhou na Loterj e estudou matemática na Universidade Federal Fluminense em Niterói e estatística na Escola Nacional de Ciência e Estatística sem ter concluído nenhuma das duas. Converteu-se ao pentecostalismo em 1963 na Igreja de Nova Vida através da sua irmã. Antes, frequentou a umbanda e o catolicismo. Ficou na igreja até 1975, depois saiu, cansado do seu aspecto elitista. Dois anos depois fundou junto com R.R. Soares e Roberto Lopes, a Igreja Universal do Reino de Deus. Em 1986, mudou-se para Nova York, por considerar estratégico para o evangelismo mundial. Em 1989, comprou a Rede Record de Televisão. Em 1992, foi preso em São Paulo, acusado de estelionato, charlatanismo e curandeirismo. Escreveu cerca de trinta e quatro obras, colaborou com os periódicos da Igreja Universal do Reino e foi apresentador de diversos programas religiosos na TV.

⁴¹Romildo Ribeiro Soares (1948-...) nasceu em Muniz Freire - ES. Formou-se em Direito pela universidade Gama Filho. Converteu-se na Igreja Presbiteriana com apenas seis anos. Em 1968 filiou-se à Igreja Nova Vida, na capital carioca. Sete anos depois foi ordenado pastor na Casa da Bênção, junto com Edir Macedo. Em 1977, fundou a Igreja Universal do Reino de Deus, porém os atritos com Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares, desligou-se dessa Igreja e fundou em 1980, a Igreja Internacional da Graça. Em 1997, conseguiu levar ao ar o seu programa em horário nobre pela rede CNT. Em 2002 adquiriu uma emissora de TV própria, a Rede Internacional de Televisão (RIT). Atualmente dirige a Graça Artes Gráfica, a gravadora Graça *Music* e a Graça editorial.

⁴²Robson Lemos Rodovalho (1955-...) nasceu em Anápolis - GO. Professor de Física licenciado pela Universidade Federal de Goiás, com especialização em Ressonância Magnética e Nutrição. Praticante do kardecismo na infância, Robson Rodovalho converteu-se com 14 anos, após uma brincadeira de faroeste, que fez com que acidentalmente atingisse uma bala no caseiro, que morreu. Convertido ao presbiterianismo num acampamento. Participava da Mocidade para Cristo (MPC),

Assembléia de Deus Vitória em Cristo; Estevam Hernandes,⁴⁴ da Igreja Evangélica Renascer em Cristo; David Miranda,⁴⁵ fundador da Igreja Pentecostal Deus é Amor, além de Manuel de Mello,⁴⁶ fundador da Igreja “O Brasil para Cristo”, se inserem nesse conceito weberiano de carisma (ARAÚJO, 2007, p. 130-132; 346-347; 443-444; 462-463; 747-748; 805-806; 815-816; ORO, 1996, p.53-54). Na medida em que uma Igreja se burocratiza, na medida em que se institucionaliza e cria um corpo burocrático, ocorre uma rotinização do carisma.

Outra característica é o chamado pentecostalismo “liberal”. Entendemos o termo “liberal”, como relacionado aos cuidados com o corpo, notadamente entre as mulheres, que rompeu um modelo de uma austeridade pentecostal. A visão clássica do pentecostal era do “crente” com uma Bíblia embaixo do braço, de terno e gravata; enquanto, as mulheres usam cabelos compridos e não usam calças (ORO, 1996, p.54). Na medida em que muitas Igrejas atuam em áreas urbanas, a

trabalhando com evangelização nas escolas. Congregando diversos jovens com problemas de comportamento e drogas, criou em 1976 a “Comunidade Evangélica”, que dezesseis anos mudou o seu nome para Sara Nossa Terra. É defensor da guerra espiritual e conta com cerca de quinze livros escritos. Também tem atuação política com deputado federal pelo DEM (2006-2010).

⁴³Silas Lima Malafaia (1958-...) nasceu no Rio de Janeiro. Tem formação em Teologia pelo Instituto Bíblico Pentecostal (IBP) e graduado em Psicologia. Destacou-se desde cedo como pregador na Igreja Assembléia de Deus da Penha, na cidade do Rio de Janeiro. Em 1982, ele estreou na TV, apresentou o programa Renascer pela Rede Record. Posteriormente passou a apresentar o programa “Vitória em Cristo”, sendo que em 2007, o programa passou também nos E.U.A. e na Europa. Em 1997 passou a organizar anualmente o Congresso Pentecostal Brasileiro em Águas de Lindóia-SP.

⁴⁴Estevam Fernandes Filho (1954-...) nasceu em São Paulo – SP. Aos vinte anos passou a frequentar na Igreja Pentecostal na Bíblia do Brasil. Frequentou também a Igreja Cristo Salva e Independente de Vila Mariana. Formou-se em administração, atuou na área de marketing e administração da Itaútec e Xerox. Casou-se com Sônia Hernandes. Em 1986, o casal fundou a Igreja Renascer em Cristo. Em 1994, foi ordenado como “apóstolo” em Los Angeles, pelo pregador queniano Colin Dye. Em 2007, o casal foi preso nos E.U.A., acusado de declaração falsa e contrabando de dinheiro.

⁴⁵David Martins Miranda (1936-...) nasceu no Paraná. Foi fundador da Igreja Pentecostal Deus é Amor em 1963, após uma passagem pela Assembléia de Deus, em São Paulo. Muitas curas, milagres tem sido atribuídos a ele. Foi acusado em 2000 de lavagem de dinheiro e evasão de divisas, sem que nada ficasse provado contra ele.

⁴⁶Manoel de Mello e Silva (1929-1990) nasceu em Água Preta-PE. Foi pregador da Cruzada de cura divina e milagres, que serviu de base para a fundação da Igreja Evangélica “O Brasil para Cristo”, em 1956.

tendência é que os discursos eclesiais com um perfil mais urbanizado atinjam um perfil que não coloca a questão da santidade tão relacionada às questões estéticas. Um exemplo disso é a *Revista Ester*, publicado pela Igreja Universal do Reino de Deus, onde se oferecem dicas de beleza, de comportamento, regras de etiqueta e gastronomia, dedicadas para um público pentecostal feminino, numa espécie de revista *Cláudia* evangélica. Outro exemplo é o programa da Igreja Renascer em Cristo na TV, intitulado “De bem com a vida”, apresentado por Sônia Hernandez, esposa do líder Estevam Hernandez, voltado essencialmente para o universo feminino, com dicas de moda e beleza (SIEPIERSKI, 2001). A bispa Sônia Hernandez ficou conhecida como a “perua de Jesus” devido a sua exagerada preocupação estética. O uso de instrumentos musicais elétrico-eletrônicos e do tele-evangelismo também fazem parte dessa modernização ou de um pentecostalismo “liberal” (ORO, 1996, p.56).

A antepenúltima tipologia pentecostal apontado por Ari Pedro Oro (1996, p.60) é o pentecostalismo de cura divina. Num país onde a saúde pública continua sendo um grave problema social, não é de estranhar que a religiosidade seja a única válvula de escape para uma expressiva parcela da população que não pode esperar pelo precário sistema de saúde pública (ausência do Estado), nem tem dinheiro para pagar uma clínica ou médico particular. A solução então está na Igreja, onde os ritos apontam para uma eficácia terapêutica. Em suma, podemos dizer que “Se, por um lado, a eficácia terapêutica dos rituais é reveladora da representação que os crentes possuem na religião – ela cura – por outro lado, a cura no âmbito religioso não deixa de expressar algum grau de protesto simbólico dessas pessoas contra a situação pública que vigora no país” (Id., p.60).

As Igrejas pentecostais passam muitas vezes à ter uma função de uma comunidade terapêutica, onde os indivíduos podem encontrar apoio para a sua saúde debilitada no espaço religioso. Também são comuns os programas de tele-evangelistas que buscam usar de elementos sagrados, como água, óleo, entre outros, com efeito de cura, como exemplificado no programa “Ponto de Encontro”, vinculado à Rede Record, veiculado pela Igreja Universal do Reino de Deus. Em algumas situações, inclusive, as Igrejas pentecostais situam a debilidade física devido a um problema espiritual, apresentando os exorcismos, como necessários para o pleno restabelecimento da saúde. Em outros, apenas a questão médica propriamente dita. Existem situações que simultaneamente o mesmo fiel buscou tratamento com o pastor e continua com tratamento e cuidado hospitalar, sob os cuidados médicos.

Antônio Gouvêa Mendonça (quadro 3) chamou um grupo religioso pentecostal de “agências de cura divina”, baseado na existência de líderes carismáticos, que com a capacidade de curar e de atrair multidões que buscam resolver os seus problemas imediatos, mas não chegam a formar um número de fiéis fixo e estável, constituindo-se mais como um movimento do que como uma Igreja propriamente dita. O exemplo é a “Deus é Amor”, de David Miranda, devido à existência de uma clientela flutuante que busca “apenas” ser curada. Paul Freston (1994, p.101-130) colocou a Igreja Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor, como grupos religiosos que têm a cura como característica fundamental. Adicionamos a Igreja Mundial do Poder de Deus neste grupo e que foi criada em 1998, conforme estudo de caso que mostramos no capítulo três.

A penúltima tipologia que Ari Pedro Oro (quadro 4) apresentou é o pentecostalismo eletrônico. O uso de rádio, TV e Internet que muitas denominações pentecostais utilizam, para divulgar a sua mensagem. O referido uso de meios eletrônicos apresenta diferentes significados. O primeiro, o sentido econômico, pois para ter um canal de TV ou um programa de TV aberta, necessita-se de um expressivo capital tanto econômico (dinheiro para comprar e montar as estruturas dos meios de comunicação) quanto capital político (é importante representação política para fazer *lobby* para conseguir concessões públicas de rádio e TV). Existe o sentido proselitista, que se expressa claramente nos inúmeros convites que são feitos para que o espectador comparecer a Igreja com o referido endereço ou mesmo num evento religioso. Essa estratégia funciona, assim, como complemento da presença de uma Igreja *in loco*. possui um sentido legitimador, mostrando para um público mais amplo os seus programas, bem como reforça um patamar de *status* atingido. Por último, ela possui um sentido dinamizador, em busca das estratégias que chamem atenção do tele-espectador ou do ouvinte, no caso do rádio.

O pentecostalismo empresarial⁴⁷ representa também uma tipologia, fazendo com que as estruturas administrativas sejam montadas como empresas e as estratégias racionalizadas sejam adotadas sob a égide capitalista. Não é à toa que os cursos teológicos cada vez mais apresentam disciplinas ligadas à administração, mostrando uma visão mercadológica. Um exemplo evidente disso foi a experiência de

⁴⁷ Estudiosos como Rodney Stark, Willian Sins Bainbridge, Laurence R. Iannacone e George Barna tem valorizado a questão econômica nos estudos relativos a religião, atribuindo-lhe um peso bastante significativo nas suas análises.

Estevam Hernandes, que como executivo nas empresas Xerox e na Itaotec levou sua experiência para a Igreja Renascer em Cristo, da qual é o líder. O estudo da Igreja Universal do Reino de Deus de Leonildo Silveira Campos (1997, p.25), também aponta neste sentido, pois “essa Igreja está centrada diferentemente de outras igrejas cristãs tradicionais nas necessidades e desejos das pessoas.”

Entendemos que a tipologia que mais tem influenciado as leituras na área do pentecostalismo brasileiro foi aquele defendido por Paul Freston (1994), das chamadas três ondas. A primeira onda origina-se na década de 1910, composta pela Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil (FRESTON, 1994, p.71). São as duas Igrejas pentecostais brasileiras mais antigas e com maior número de fiéis. A Assembleia de Deus organizada em 1911, em Belém – PA, no final do ciclo da borracha, aproveitou-se das migrações dos nortistas e nordestinos para o Sudeste, sobretudo São Paulo e Rio de Janeiro devido à mão-de-obra dessas regiões para aumentar o número dos fiéis com uma mentalidade politicamente caudilhista dos fiéis; enquanto a Congregação Cristã do Brasil, no início com um perfil de descendentes italianos, passa a ter gradativamente um perfil menos étnico, do que no seu início com Luigi Francescon, no bairro do Brás, em São Paulo (FRESTON, 1994, p.67-109). As duas denominações, ou seja, a Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus são geralmente enquadradas nas tipologias religiosas no mesmo grupo.

Se para Paul Freston (quadro 1), os assembleianos e a Congregação Cristã do Brasil representam a primeira onda, para Ari Pedro Oro (quadro 4) são pentecostais tradicionais, incluindo ainda a Igreja “Deus é Amor” e as Igrejas batistas nacional e independente; para Israel Belo de Azevedo (quadro 5), simplesmente se trata de “pentecostais”, enquanto para Antônio Gouvêa Mendonça (quadro 3, incluindo Quadrangular e o Brasil para Cristo neste grupo), José Bittencourt Filho (quadro 6, incluindo a Quadrangular), Paulo D. Siepierski (quadro 8) e Ricardo Mariano (quadro 2), se trata simplesmente de pentecostalismo clássico. Por sua vez, Gedeon Alencar (quadro 9) classifica as duas denominações dentro do protestantismo pentecostal. Para Magali Cunha (quadro 7), representam o pentecostalismo histórico, incluindo também a Igreja Quadrangular. As características distintivas do pentecostalismo clássico são: o dom de línguas, o batismo no Espírito Santo, a questão escatológica, a rejeição do mundo exterior e a ênfase da alma no transcendente (MARIANO, 2005, p.29).

É consenso entre os pesquisadores de que nas décadas de 1950 e 1960 ocorreu uma fratura no pentecostalismo brasileiro, a partir dos movimentos de cura divina, com a Igreja Quadrangular (1951), “O Brasil para Cristo” (1955) e “Deus é Amor” (1962), no contexto de pulverização paulista. Diz Freston (1994, p.110), que “os grupos novos tinham a liberdade de adaptar-se à nova sociedade urbana, porque não carregavam mais de 40 anos de tradição. Puderam inovar com técnicas mais modernas e uma nova relação com a sociedade.” A referência dos 40 anos era em relação às duas Igrejas da primeira onda: a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil, que estavam no Brasil desde a década de 1910. Sem carregar o peso da tradição das Igrejas da primeira onda do pentecostalismo, as Igrejas da segunda onda podiam inovar sem correrem grandes riscos. Podemos citar vários exemplos, como na Igreja do Evangelho Quadrangular que inovava com as guitarras elétricas de Harold Willians, ex - ator de filmes de *cowboy* de Hollywood e com as curas divinas; além do carisma e poder de cura de Manoel de Mello na Igreja “Brasil para Cristo”, bem como em David Miranda, na Igreja “Deus é Amor” (FRESTON, 1994, p.111-129).⁴⁸ O fato das três denominações estarem num processo de transição do pentecostalismo brasileiro dificulta a sua classificação, vistos muitas vezes, como pentecostais clássicos, assim como Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil. Ricardo Mariano (quadro 2) chama as Igrejas que Freston (quadro 1) classificou de segunda onda (Quadrangular, Deus é Amor, Brasil para Cristo), como deuterpentecostalismo, ou seja, a segunda vertente do pentecostalismo.

A Igreja “Deus é Amor” é considerada pentecostal autônoma por José Bittencourt Filho (quadro 6) por nascer no Brasil e ser de constituição recente; enquanto é considerada neopentecostal por Ari Pedro Oro (quadro 4) e Magali Cunha (quadro 7), esta última, por defender a teologia da prosperidade, a guerra espiritual e baseada em líderes carismáticos.

A terceira onda, na concepção de Freston (quadro 1), inicia-se nas décadas de 1970 e 1980, tendo como representantes a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça (1980), dentro de um contexto carioca, que apresenta novas características estéticas, litúrgicas, éticas e teológicas. Está aqui o que se convencionou chamar de neopentecostalismo, que para Ari Pedro Oro (1996, p. 52-70) apresenta como características: uma liderança

⁴⁸ A Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico (1946) e a Igreja Adventista da Promessa (1932) não são citadas por Paul Freston como parte da segunda onda.

carismática, esteticamente liberal, defensores da cura divina, que difunde as suas mensagens por meios eletrônicos, bem como a utilização das estratégias empresariais, incluindo é claro, a teologia da prosperidade.

Outros termos que são usados para se referir aos neopentecostais são pentecostalismo autônomo por José Bittencourt Filho (quadro 6); protestantismo contemporâneo por Gedeon Alencar (quadro 9) e pentecostalismo independente por Magali Cunha (quadro 7). Paulo Siepierski (quadro 8) discorda do termo neopentecostalismo, usando o termo pós-pentecostalismo. O referido autor defende que existe uma ruptura teológica entre os grupos pentecostais e os pós-pentecostais, por isso, não os neopentecostais (novos pentecostais), pois:

Assim, o pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como base a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual. Tal afastamento só foi possível mediante a gradual substituição do pré-milenarismo pelo pós-milenarismo. Os traços característicos incluem uma mistura deliberada de religiosidade popular, a utilização autoconsciente de estilos e convenções anteriores, a construção de estruturas comerciais, o abandono de sinais externos de santidade e, freqüentemente, a incorporação de imagens relacionadas com o consumismo e a comunicação de massa da sociedade pós-industrial do final do século XX. Seu objetivo declarado é estabelecer uma nova cristandade por meio de atividades políticas. Seus principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus, a IIGD, a Renascer em Cristo e a Comunidade Sara Nossa Terra (SIEPIERSKI, 2003, p.79).

Magali Cunha (quadro 7) ainda classifica de “pentecostalismo independente de renovação”, as Igrejas mais recentes que surgiram na transição do século XX para o XXI, incluindo a Igreja Renascer em Cristo, Bola de Neve e Sara Nossa Terra.

Gedeon Alencar (2005, p.49) afirmou que o pentecostalismo brasileiro foi estudado por diferentes perspectivas ao longo do tempo, incluindo questões como a acomodação social, a superação da pobreza e do machismo, alienação social, a formação da cidadania, a atuação política, o adesismo político, a relativização ética e até o modelo

administrativo de *marketing*, pois os pesquisadores respondem aos questionamentos de acordo com o seu olhar em relação ao objeto de pesquisa.

Do ponto de vista da propagação da mensagem, os protestantes apresentaram-se mais ligados a uma cultura letrada, enquanto os pentecostais clássicos, mais ligados a uma cultura oral, e os neopentecostais, seriam os mais imagéticos.

Outro aspecto que vale ressaltar quanto às igrejas evangélicas é a sua organização político-administrativa. De uma forma geral, modelos políticos - administrativos das Igrejas evangélicas são três: congregacionalista, episcopal e presbiteriano. O importante é compreender de que forma ocorre ou não a centralização do poder. Os congregacionalistas defendem Igrejas livres da influência do poder estatal. Defendem a consciência individual e a escolha do pastor pela comunidade, bem como de diáconos e diaconisas para ajudar a administração eclesiástica (AZEVEDO; GEIGER, 2002, p.108). Costumam também tomar decisões em assembléias ou “congregação”, pelo sistema de consenso.

O modelo presbiteriano deriva do termo grego *presbyteros*, que significa o ancião, o mais velho, que designava uma eleição para que o pastor escolhido pregasse a doutrina, realizassem os batismos e celebrasse a ceia. Esse modelo foi criado por João Calvino compreendia a função dos presbíteros, que por serem idosos e dignos de respeito devem administrar a Igreja. Nesse modelo, existem os consistórios, os sínodos e as assembléias, num sistema piramidal de representação eclesiástica até chegar à Igreja local, sendo a Assembléia Geral, o seu órgão máximo (Id., p.295-296). Calvino adotou as ordenanças eclesiásticas em Genebra (Suíça) que distinguia entre os pastores e presbíteros docentes (clérigos) e os presbíteros regentes e diáconos (leigos). Neste sentido, o presbiterianismo não aceitou o modelo episcopal, pois não reconhece nenhuma estrutura superior aos presbíteros (ARAÚJO, 2007, p.715).

O modelo episcopal é aquele que é exercido pela figura do bispo, sendo que normalmente existem regiões diocesanas, responsáveis por determinados territórios, enquanto o Concílio de bispos escolhe o representante nacional. Segundo Isael Araújo (2007, p.715) há uma relação entre o modelo episcopal e presbiteriano, pois coube ao catolicismo dividir em dois o cargo de presbítero, o que deu origem ao sacerdócio e ao bispado. Posteriormente adicionou a terminologia grega “arce” (criou a função arcebispo, que significa, “acima de”, ou seja, que

o arcebispo está acima dos demais bispos), que formou um episcopado hierárquico que culminou na figura do papa.

Algumas Igrejas evangélicas adotam o modelo episcopal, mas sem a figura do papa. Na prática, porém as Igrejas neopentecostais em geral apresentam um caráter bastante personalista fazendo com que o poder seja verticalizado na figura do bispo (ou apóstolo) fundador e que a sua autoridade inquestionável muitas vezes legitimada em função do Espírito Santo, o que justifica com uma voz autorizada.

O modelo congregacional é adotado pelas Igrejas batistas.⁴⁹ Este modelo de governo eclesiástico está baseado nas assembleias locais tem plenos poderes para tomar as decisões que os membros das Igrejas locais desejarem, sem estar ligada às decisões de uma instância superior a comunidade local, caracterizando um modelo mais descentralizado dos três.

No próximo item, apresentar as terminologias e tipologias dos evangélicos brasileiros, com ênfase a esse segmento religioso no país. A partir da produção bibliográfica sobre os evangélicos brasileiros.

1.2 A PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE OS EVANGÉLICOS BRASILEIROS

A cada dia cresce a visibilidade pública dos evangélicos brasileiros na sociedade. Eles ocupam espaços televisivos e radiofônicos, lançam candidatos para cargos políticos, desde vereador até a presidente da República,⁵⁰ crescem como mercado consumidor, investem em publicações (revistas, livros) para este segmento religioso, tem portais exclusivos na Internet para defenderem a sua fé, na música lançam os *hits gospel*, organizam eventos em locais públicos, possuem

⁴⁹ Esse também é o modelo adotado pelas Igrejas Evangélicas Livres do Brasil que vieram da Europa nos anos de 1960, com visão missionária e possuem raízes na Reforma e no pietismo europeu.

⁵⁰ A candidatura de Anthony Garotinho, então filiado pelo PDT para presidente da República em 2002, bem como a candidatura da acreana Marina Silva pelo PV em 2010, são exemplos de evangélicos na busca do cargo máximo do país. Contudo, existem diferenças significativas nas duas candidaturas. O ex-governador fluminense Anthony Garotinho buscou utilizar o “voto evangélico” como arma política para vencer as eleições, enquanto Marina Silva não defendeu essa segmentação religiosa do seu voto, não colocando a questão do “voto evangélico” como estratégia eleitoral. Entendemos que devido ao pouco distanciamento do processo eleitoral de 2010, sejam necessários estudos para entendermos a expressiva votação presidencial de Marina Silva.

escolas confessionais, marcando de uma forma inegável aquilo que Magali Cunha (2007) chamou de “a explosão *gospel*”. Distante da presença tímida que ocuparam num passado recente, de fato, os evangélicos ultrapassaram as barreiras de uma cultura de gueto para alcançar um protagonismo difícil de imaginar antes da década de 1980. Quem afirmasse ou projetasse a dimensão da visibilidade pública e do crescimento numérico dos evangélicos no Brasil,⁵¹ antes da década de 1980, certamente não seria levado muito a sério, ao menos nos meios acadêmicos.

O referido crescimento, tanto numérico de evangélicos quanto a sua participação e presença nos diferentes aspectos da sociedade brasileira, trouxe consigo também um maior interesse dos pesquisadores por essa temática. Trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado, teses de doutorados, artigos científicos foram e continuam a ser produzidos, lançando múltiplos olhares que buscam estudar o chamado “fenômeno evangélico”, seja na história, antropologia, filosofia, sociologia, psicologia, geografia, comunicação, economia, teologia, fazendo com que o tema deixe de ser uma mera nota de rodapé para se transformar numa temática que precisa ser investigada.⁵²

Entendemos que uma das melhores formas de buscar a compreensão dos evangélicos, estaria representada através da forma como eles mesmos se enxergavam e isto passa pela autocompreensão teológica, que foi exposto de uma maneira bastante sucinta por Israel Belo de Azevedo (1996), conforme disposto a seguir.

⁵¹ Conforme o censo do IBGE de 2010, 22,2 % da população brasileira se declarou evangélica, totalizando 42.275.437 fiéis, sendo que 25.370.484 deste contingente são pentecostais ou neopentecostais conforme IBGE. Tabela 1.4.1 – População residente, por domicílio, residência e sexo, segundo os grupos de religião – Brasil – 2010. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm>. Acesso em 30 jan. 2013.

⁵² No XXVI Simpósio Nacional de História que ocorreu na Universidade de São Paulo entre 17-22 de julho de 2011 localizávamos sete simpósios temáticos que tratavam da questão de religião. Cf. XXVI Simpósio Nacional de História. Disponível em <<http://www.snh2011.anpuh.org/simposio/public>>. Acesso em 30 jan. 2013.

QUADRO 10 – MOMENTOS DA TEOLOGIA PROTESTANTE BRASILEIRA

Autocompreensão	Teólogo	Prática	Livro	Ano
Fonte de progresso	Fletcher	Distribuição de Bíblia	<i>Brazil and the brazilians</i>	1866
Verdadeiro cristianismo	E C Pereira	Abertura de escolas	O problema religioso na AL	1920
Fator de mobilização	Shaul	Institutos para jovens	Alternativa ao desespero	1942
Objeto de estudo científico	R. Alves	Pesquisa científica	Protestantismo e repressão	1979

Fonte: AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: Unimep; São Paulo: Exodus, 1996, p.159.

Outra classificação situava entre 1930-1940 um período de transição que os estudos do protestantismo passavam do caráter apologético para um caráter historiográfico; num segundo momento, entre 1940-1955, com o surgimento das obras sociológicas e, num terceiro momento, entre 1955-1964, os estudos na relação Igreja-sociedade, bem como os primeiros estudos sobre pentecostalismo. Beatriz Muniz de Souza escreveu um dos primeiros trabalhos sobre pentecostalismo na obra “A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo” de 1969 (CÉSAR, 1973 *in* RIBEIRO, 2007). Voltando à tabela de Israel Belo de Azevedo, ela apresenta quatro momentos distintos da autocompreensão do protestantismo brasileiro. Parece-nos até paradoxal, que dois deles sejam oriundos dos EUA, mostrando a penetração de uma teologia estadunidense no Brasil e o desinteresse dos pesquisadores brasileiros pelo tema.

Num primeiro momento, temos uma literatura que visualiza no protestantismo, uma fonte de progresso, de desenvolvimento moral e educacional, do liberalismo e das liberdades religiosas, da democracia, que passava sem dúvida pelo elogio aos EUA, como modelo a ser copiado, como contraponto ao catolicismo romano. Foi comum neste sentido, o elogio de Rui Barbosa em relação a esses ideais, conforme exposto a seguir:

O protestantismo nasceu da liberdade da consciência individual, cuja consequência política é a liberdade religiosa; do protestantismo é a filha da instrução popular, que constitui a grande

característica, o principal instrumento e a necessidade vital da civilização moderna; ao protestantismo está associada (...) uma exuberância de prosperidade industrial, luxuriante e vigorosa como a vegetação dos trópicos, em contraste com os países onde os processos dos governos católicos, aplicados em seu rigor, cansaram as almas e esgotaram a energia moral do povo (BARBOSA *in* AZEVEDO, 1996, p.161).

A proclamação da República e a constituinte de 1891, com a liberdade religiosa descrita na Carta Magna do país, foram vistos como uma vitória para os protestantes brasileiros. O período da República Velha foi importante para os protestantes assegurarem a conquista ligada à liberdade religiosa surgida na Constituição de 1891. Dessa forma, as polêmicas envolvendo católicos e protestantes no campo protestante foram intensos. Podemos citar entre os evangélicos, a figura do pastor presbiteriano Eduardo Carlos Pereira,⁵³ que polemizava com o seu discurso anticatólico, em defesa da laicidade do Estado, incluindo nas escolas públicas (MATOS, 2004, p. 330-337; AZEVEDO, 1996, p. 164).

O estudo de David Gueiros Vieira (1980, p.375-377) evidenciou as relações de cooperação entre a maçonaria e o protestantismo no período do Império para provocar a separação da Igreja em relação ao Estado, sendo que após 1889, foi criada a Liga Evangélica com o objetivo de assegurar os direitos civis que eram contestados.

As motivações anticatólicas diminuíram a partir das décadas de 1940 e 1950, quando um maior número de jovens protestantes passou a estudar nas universidades. Muitos se envolveram em política, tendo,

⁵³Eduardo Carlos Pereira (1855-1923) nasceu em Caldas – MG, em 8 de novembro de 1855. Na juventude, em Campinas -SP frequentou a Igreja presbiteriana, entrando em contato com o pastor George N. Morton, que também era diretor da Escola Internacional. Mudou-se para São Paulo-SP, onde iniciou os estudos em Direito no Largo do São Francisco. Desistiu da carreira de advogado para se dedicar ao ministério, sendo ordenado pastor presbiteriano em 1881, tendo dedicado o seu ministério pastoral em Minas Gerais e São Paulo. Destacou-se também como professor de português e escritor. Contribuiu com inúmeros artigos para o jornal “*O Estandarte*.” Por defender uma Igreja presbiteriana antimaçônica e nacionalista entrou em atrito com pastores e missionários estadunidense, o que levou a organização da Igreja Presbiteriana Independente em 1903. Para maiores detalhes ver PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina:** estudo dogmático histórico. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

como mentor intelectual, o professor e pastor presbiteriano Richard Shaull.⁵⁴ O ponto alto dessa época resultou na chamada Conferência do Nordeste, em Recife, em 1962, que levou as discussões a respeito de questões como desigualdades sociais e pobreza, sendo escolhido o Nordeste, por ser a região que mais sofria com isso. O evento contou com intelectuais, como Gilberto Freyre e Celso Furtado.

O Concílio Vaticano II (1961-1965) na visão de Rubem Alves (1979, p.245-246) as medidas tomadas com a abolição do latim para uso da língua do povo, a centralidade da Bíblia na liturgia, uma *mea culpa* católica no processo das Reformas Protestantes e o fato dos evangélicos já não serem mais chamados de “inimigos” por muitos católicos, mas de irmãos, expressaram uma “protestantização católica”, mas o protestantismo de “reta doutrina” que emergiu da ditadura ainda considerava o catolicismo como inimigo reduzindo a possibilidade do ecumenismo na liderança denominacional protestante.

Nesse período, os evangélicos tiveram um crescimento significativo. Em 1938, representavam 0,58% da população brasileira; enquanto em 1961 atingiu 6,06%, o que representava 4.071.643 membros. Desse contingente dos evangélicos brasileiros, já se percebia um fenômeno de pentecostalização, pois do universo evangélico, em 1930, apenas 9,5% eram pentecostais, enquanto, em 1964, representava 73,6% (CAVALCANTI, 2002, p. 205). Os pentecostais, mais ligados às Igrejas pobres e migratórias não faziam opção pelos pobres, pois *eram* os pobres. Constituíam uma mentalidade ligada rigidamente à disciplina do corpo, à preservação dos valores familiares, à temperança e à luta contra os vícios individuais. Entre os protestantes, de um perfil socioeconômico mais de classe média, as décadas de 1950 e 1960 foram caracterizadas pela constituição dos colégios evangélicos que rivalizavam com os colégios católicos com uma ideologia de democracia liberal simpática aos EUA, que denunciava no catolicismo a causa do subdesenvolvimento brasileiro. A via política, com uma presença ainda bastante tímida em termos de cargos no executivo e legislativo representava um indício da capacidade de influenciar a

⁵⁴Richard Shaull nasceu nos EUA, tendo se formado em sociologia e doutorado em teologia pela Universidade de Princeton. Após uma breve passagem pela Colômbia, chegou ao Brasil em 1952. Lecionou no seminário presbiteriano de Campinas, além de trabalhar na organização de instituições com evangélicos universitários, entre os quais a União Cristã de Estudantes Brasileiros (UCEB). Influenciou uma geração de jovens, entre eles: Rubem Alves, Jovelino Ramos, Paulo Stuart Wright, Júlio Sant’anna, entre outros. Por defender as suas posições politicamente de esquerda teve que voltar aos E.U.A., após o golpe de 1964.

sociedade brasileira dentro do pluripartidarismo instituído na Constituição de 1946. A visita do então presidente Juscelino Kubitschek, em 1959, à Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, por ocasião do centenário do presbiterianismo brasileiro e da presença de 200 mil pessoas no Maracanã, para ouvir o evangelista Billy Graham para o encerramento da Aliança Batista Mundial em 1960 refletiam um profundo simbolismo de maioria eclesial que os evangélicos brasileiros haviam atingido (Id., p.205-206).

A crise institucional do Estado brasileiro com a renúncia de Jânio Quadros em 1961 e posteriormente, a posse de João Goulart, resultaria no golpe militar de 1964. A fermentação intelectual dos setores universitários e jovens evangélicos antes do golpe de 1964 foi bastante significativa. Havia setores mais à esquerda no espectro político, que visavam um cristianismo mais ligado às demandas sociais latino-americanas, defendiam um evangelho social contra um evangelho individual, que era política e teologicamente mais conservador. O evangelho social antecedeu a teologia da libertação (Id., p.206-207).

A vitória política dos militares em 1964, também refletiu nas Igrejas evangélicas. A perseguição política de membros da Igreja acusados de serem subversivos, o fechamento dos seminários, o exílio de cristãos, fizeram com que os evangélicos se alinhassem com a ideologia do regime militar, já que a Igreja deveria se limitar ao plano espiritual e não entrar no político (terreno – tese de separação Igreja - Estado). Os debates que causaram essa verdadeira “caça às bruxas” ocorria em três níveis: o direitismo versus esquerdismo (plano político), o fundamentalismo versus modernismo (plano teológico) e santificação versus dissolução (plano moral). O conservadorismo evangélico representava a vitória do direitismo no plano político, do fundamentalismo no plano teológico e da santificação no plano moral. Não havia tolerância para outras opções e costumava-se na visão dos conservadores, colocar o esquerdismo, o modernismo e a imoralidade (ou dissolução) no mesmo plano (Id., p.216).

Como exemplo, a geração de Richard Shaull, Joaquim Beato, João Dias D’Araújo, Paulo Stuart Wright, Jovelino Ramos, Lemuel Nascimento, Jaime Wright e Waldo César foram silenciados devido às suas posturas teológicas, políticas e ideológicas dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) (PAEGLE, 2006, p.134). Dessa forma temos uma ideia de silenciamento, conforme trecho:

A censura tal como definimos é a interdição do sujeito, isto é, proíbem-se certos sentidos porque se impede o sujeito de ocupar certos lugares, certas posições. Se se considera que o dizível define-se pelo conjunto de formações discursivas em suas relações, a censura intervém cada vez que se impede o sujeito de circular em certos lugares determinadas por diferentes posições. (...) Desse modo, impede-se que o sujeito, na relação com o dizível se identifique com certas razões do dizer pelos quais, ele se representa como (socialmente) responsável como autor (ORLANDI, 1997, p. 107).

Israel Belo de Azevedo (quadro 10) captou bem o que significou para a teologia evangélica brasileira, a passagem de uma democracia para a ditadura em 1964. Os evangélicos deixaram de ter uma autocompreensão ligada ao engajamento político, expresso no significativo título da obra de Richard Shaull, “Alternativa ao desespero”, de 1942, para buscar uma produção ligada ao conhecimento científico na obra de Rubem Alves, intitulada “Protestantismo e repressão”. A obra de Rubem Alves (1979), neste sentido, é como o outro lado da moeda da obra de Shaull. Nas décadas de 1940, 1950 e 1960, os evangélicos se viam como “a alternativa ao desespero” através da resposta com um engajamento político, mas o “desespero” mesmo deu-se em 1964 e, pior sem deixar alternativas para os evangélicos a não ser o da repressão” daqueles engajados politicamente e socialmente. “Protestantismo e repressão” foi uma resposta de Rubem Alves para a história, sendo que a repressão aos ideais utópicos e também daquilo que poderia ter acontecido se o “Evangelho Social” tivesse triunfado, o que não ocorreria dentro de um regime militar conservador. Os mecanismos de repressão e controle, surgidos na década de 1950 entre os evangélicos que buscavam repensar novos aspectos teológicos, institucionais e sociais, proibiram o legado de liberdade de consciência e limitavam-na à obediência aos modelos do passado (ALVES, 1979, p.12).

Além da questão política, Rubem Alves foi um dos pioneiros na produção acadêmica brasileira sobre os evangélicos, tratados como objeto científico.⁵⁵ Partimos de uma personalidade que teve relações

⁵⁵ Podemos citar outros pesquisadores que trataram o protestantismo como objeto científico, tais como: SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação.**

com o meio evangélico e trouxe o seu conhecimento científico também a partir da sua experiência de vida. Cabe-nos agora, entender como a produção acadêmica lançou o seu olhar para a religião como objeto de pesquisa científica e incluindo os evangélicos nesse campo.

Até então, nas pesquisas acadêmicas brasileiras, o tema da religião era geralmente visto como tabu ou de menor importância. Segundo a visão secularizada da sociedade compreendia-se nos meios científicos que não era relevante estudar objetos com temáticas religiosas. Mas a ideia de morte do sagrado na sociedade contemporânea ou mesmo da concepção de que as temáticas ligadas à religiosidade não eram dignas de serem pesquisadas de forma acadêmica, perdeu força nas últimas décadas. Sobre esse aspecto, Elizete da Silva (2003, p.129) afirmou que:

Tal avivamento das forças do sagrado não é um fato isolado, mas acompanha as mudanças sociopolíticas vigentes num mundo no qual o paradigma, a racionalidade, as promessas do bem-estar social desmoronam e as pessoas estão a buscar sentido e significado para a sua existência em outra direção, numa dimensão espiritual, que é mais estável, gratificante, imediata e pessoal.

Ao mesmo tempo ou em decorrência desse ressurgimento do sagrado em suas mais variadas instâncias, os cientistas sociais, até mesmo os historiadores, estão sendo induzidos a tomar o fenômeno religioso como objeto de estudo, como um problema a ser abordado, levando-se em consideração a complexidade do tema e de sua interface com os processos sociais. No caso do Brasil, onde a academia constitui-se de forma laica e identificando a religião com o obscurantismo, os estudos de religião estão saindo, tardia e gradativamente, da órbita dos teólogos e analistas religiosos para os centros acadêmicos. Dir-se-ia que a academia rompeu os juízos prévios e começa a ter (sic) um olhar científico sobre a religião. Espera-se que não seja

um olhar semelhante ao do colonizador diante das manifestações exóticas do colonizado!

Considerando os aspectos referidos neste trecho por Elizete da Silva (2003), não é de estranhar que os primeiros estudos relativos à temática sobre os evangélicos brasileiros (não estamos dizendo que a secularização e a invisibilidade das temáticas religiosas na academia tenha sido exclusividade brasileira), foram geralmente escritos por pastores, tendo como público-alvo, os próprios fiéis. Estavam dentro de uma perspectiva de consumo interno para os fiéis, dentro das próprias estruturas denominacionais, numa cultura de gueto. Os primeiros trabalhos relacionados no campo da história dos evangélicos brasileiros se enquadram, portanto, dentro de uma historiografia apologética. Antônio Gouvêa Mendonça (1995, p.18) citou as seguintes obras, dentro dessa linha historiográfica, como *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, de Júlio Andrade Ferreira; *História dos Batistas no Brasil*, de A.R. Crabtree; *Cinquenta anos de metodismo no Brasil*, de J.G. Rocha; *Lembranças do Passado* (sobre a história dos congregacionais), de J.G. Rocha; *História da Igreja Episcopal Brasileira*, de George Upton; *Igreja Episcopal no país do futuro*, de Egmont M. Krischke; *Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo*, de Vicente Themudo Lessa. Entre os pentecostais podemos citar a obra de Emílio Conde, de *História da Assembléia de Deus*; a obra *O evangelho quadrangular no Brasil*, de Júlio Rosa.

As referidas obras buscavam a legitimação de uma história apologética que ocorria em defesa da confessionalidade, procurando em linhas gerais, enaltecer e glorificar o passado, enfatizar as dificuldades de evangelização do país, as longas e penosas viagens missionárias, enfim mostrar um passado denominacional glorioso. Neste sentido, percebemos, uma visão, em que a história dos evangélicos brasileiros era vista como a soma ou o conjunto das histórias denominacionais, dos batistas, dos luteranos, dos presbiterianos, dos metodistas, dos episcopais e assim por diante.

Outra característica foi a valorização das biografias dos personagens ilustres, tais como: Simonton, Blackford⁵⁶ e Landes⁵⁷ entre

⁵⁶Alexander Latimer Blackford (1829-1900) nasceu em Matins Ferry, Ohio (E.U.A.). Formou-se no Seminário Teológico Oeste, em Pittsburgh. Casou-se com a irmã de Simonton, Elizabeth. Chegou ao Brasil, em 25 de julho de 1860. Fundou diversas Igrejas presbiterianas no país, como em São Paulo, Brotas, Lorena, Rio

os presbiterianos; os batistas, com Bagby⁵⁸ e os congregacionais, com Robert Kalley (MATOS, 2004, p. 31-38; 94-98). Os sobrenomes anglo-saxônicos eram comuns entre os protestantes brasileiros. Isso criava uma espécie de cultura de gueto, pois se produzia uma história tanto dos evangélicos quanto para esse grupo religioso, desvinculados, na maioria das vezes da realidade social da população brasileira. A invisibilidade social dos evangélicos brasileiros se traduzia, nesses primeiros tempos, numa ausência de uma produção acadêmica, nos termos que conhecemos atualmente.

Paul Freston (1994, p.68), ao analisar a história das denominações pentecostais brasileiras faz uma classificação de acordo com a facilidade do levantamento das fontes. Assim, classifica do seguinte modo:

- (1) considerável facilidade: Assembléia de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular: muitas fontes escritas, inclusive histórias domésticas e facilidades para fazer entrevistas;
- (2) relativa facilidade: Brasil para Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus – poucas fontes escritas, mas certa facilidade para se fazer entrevistas;
- (3) relativa dificuldade: Deus é Amor – pouquíssimas fontes escritas e dificuldades para fazer entrevistas
- (4) extrema dificuldade: Congregação Cristã – quase nenhuma fonte escrita e extrema dificuldade para entrevistas.

Claro e Recife. Escreveu obras, como “Histórico da Missão do Brasil”, “A simpatia de Jesus” e “O batismo cristão”, além de traduzir hinos do inglês para o português.

⁵⁷George Anderson Landes (1850-1938) nasceu em Milroy, Pensilvânia (E.U.A.). Formou-se em teologia no Seminário de Princeton. Como pastor presbiteriano, desenvolveu o trabalho missionário em São Paulo, Santa Catarina e Paraná, tendo fundado as Igrejas de Curitiba e Castro.

⁵⁸William Buck Bagby (1855-1939) nasceu no Texas. Formou-se em teologia com 20 anos de idade. Casou-se com Ana Luther. No Brasil, trabalhou como pastor batista entre os imigrantes estadunidenses em Santa Bárbara D'Oeste - SP, fundou as primeiras igrejas batistas no país, em Salvador e no Rio de Janeiro, além de criar um colégio batista em São Paulo com a ajuda da sua esposa, em 1901. Fundou também uma Igreja batista pioneira em Santos-SP e no bairro de Perdizes, na capital paulista. Teve nove filhos, cinco dos quais se tornaram missionários.

As facilidades ou dificuldades foram medidas pela questão da acessibilidade das fontes, bem como da quantidade de publicações, colocadas em ordem crescente, onde o menor número representa o que tem maior facilidade até chegar ao maior número com menor facilidade. Considerando que as observações foram de 1994, podemos fazer mais algumas observações. O surgimento recente dos neopentecostais fez com que a importância histórica seja relativizada, ressaltam-se mais a atuação do Espírito Santo entre os seus fundadores do que os marcos históricos que legitimem as denominações. Valorizam-se mais a experiência do indivíduo do que a sua formação histórica, lembrando-se também que algumas denominações foram cisões de outras, o que obviamente não deve ser ressaltado internamente nas Igrejas. A ideia da fundação está mais na ação do Espírito Santo entre os pentecostais do que se compararmos as Igrejas de origem reformadas.

Uma das dificuldades do pesquisador em relação às Igrejas como a Renascer em Cristo, Universal do Reino de Deus, entre outras, estas por sofrerem constantemente acusações de sonegação fiscal, desvios de verba, ataques às religiões afro-brasileiras ou mesmo serem consideradas intolerantes do ponto de vista religioso, fazem com que a sua imagem na mídia não confessional muitas vezes não seja boa, fazendo com que os líderes eclesiais dificultem pesquisas científicas que possam de alguma maneira pretensamente manchar a visão da instituição através das suas publicações. Desta forma, o pesquisador pode ser visto com desconfiança ou que está a serviço de algum grupo midiático que busca alguma revelação bombástica da Igreja pesquisada e usar com interesses comerciais ou religiosos as informações obtidas.

Pode-se criar inclusive uma vitimização da Igreja, devido às notícias desagradáveis que forem publicadas, o que representaria uma estratégia religiosa que daria maior unidade aos fiéis, já que muitas vezes, a perseguição parece ser usada como estratégia de crescimento e o pentecostalismo está cheio desses exemplos.

Uma dificuldade a mais seria que grande parte das Igrejas possui uma cultura não tão letrada quando comparamos as Igrejas de origem reformada; sendo assim, a cultura oral dos pentecostais clássicos e imagética dos neopentecostais pode ser interpretada como problemática para os estudiosos da área. A origem recente dos neopentecostais dificulta o distanciamento das fontes em relação ao pesquisado, um problema a mais para a abordagem pelas ciências humanas.

Cabe-nos problematizar um pouco a questão dos papéis dos teólogos e historiadores em relação às questões metodológicas adotadas.

Emile Poulat (1981, p. 817) contrapõe a visão do historiador com a do teólogo, na abordagem da história, quando afirma que: “Onde o teólogo fala de autocompreensão da Igreja, o historiador constata pois uma pluralidade de compreensões, das quais, uma, dominante, tende a se impor como única válida.”

Embora, neste texto, Emile Poulat (1981), se refira ao catolicismo, afirmamos que esta análise pode ser aplicada às Igrejas evangélicas. A historiografia oficial das diversas denominações protestantes, ao apresentar um cunho apologético e confessional, legítima apenas uma autocompreensão da Igreja, de forma homogênea, através de uma leitura baseada na sua unidade denominacional. Permite-nos, assim, entendermos os aspectos internos que nos levam à compreensão de uma produção bibliográfica estritamente denominacional.

Mas, podemos nos perguntar, quais os aspectos externos, ou seja, de fora da Igreja, que constituem fatores de uma produção bibliográfica limitada ao nível da apologética? Será a ausência inicial, seja de uma indústria cultural evangélica brasileira, da ocupação de cargos políticos relevantes, das grandes concentrações de fé (surgidas apenas a partir da década de 1950, principalmente com a Igreja do Evangelho Quadrangular), de um mercado consumidor expressivo, da espetacularização do culto, bem como a desconfiança, dos universitários e professores em relação à temática religiosa, constituíram elementos importantes para um silenciamento sobre uma produção acadêmica crítica significativa em relação aos evangélicos brasileiros. Uma das questões era: Se os evangélicos não tinham visibilidade na vida pública, por que as universidades se interessariam por temáticas envolvendo esse grupo religioso? A invisibilidade dos evangélicos no cenário público era traduzida na invisibilidade da sua produção acadêmica. Ou, em outros termos, se a “explosão *gospel*” ainda não havia ocorrido, por que a academia se preocuparia com os pentecostais? Havia uma desconfiança mútua, pois, se os evangélicos não faziam muita questão de serem percebidos socialmente, pois no universo evangélico, não se poderiam misturar coisas da Igreja e coisas deste “mundo”; os acadêmicos, ainda não os haviam descoberto, ou, porque não tinham interesse no assunto, ou porque o considerava irrelevante do ponto de vista social, cultural e econômico no Brasil.

O início da obra de Antônio Gouvêa Mendonça (1995, p.15), parece-nos sugestiva, neste sentido. Embora sejam muito raros os momentos em que de algum modo, a presença protestante no Brasil,

se faça sentir na sociedade brasileira, existe um protestantismo no Brasil. O protestante não aparece, não se apresenta, não se insere no modo sensível na política, na cultura. Não há um impacto protestante na sociedade brasileira.

A obra escrita originalmente como uma tese de doutorado em 1984 e editada onze anos depois em forma de livro, dá-nos uma ideia do impacto protestante, descrito na sua segunda edição:

O autor reconhece que as pesquisas e as contribuições sobre o tema progrediram bastante no período que medeia a sua primeira publicação (1984) e esta data. Entretanto, qualquer forma de atualização de dados ou de pontos de vista seria de tal monta que equivaleria a escrever outro livro, e isto o autor não pretende. É melhor que ele permaneça como testemunha de um estágio nos estudos do protestantismo brasileiro (Id., p. 11).

Além disso, havia por parte da academia uma resistência à compreensão do fenômeno religioso por si mesmo. Por exemplo, numa explicação marxista, a compreensão do fenômeno religioso só teria sentido para explicar as questões econômicas, já que nesta corrente de pensamento das ciências humanas havia uma compreensão unilateral da economia como o motor da história. Se a religião não se enquadrar dentro dessa concepção marxista, não havia relevância no seu estudo. Afirmamos que as causas da invisibilidade acadêmica da temática sobre os evangélicos foram geradas tanto nas Igrejas como na própria academia, como o exemplo marxista que mencionamos. Por outro lado, o fortalecimento da concepção weberiana facilitou o estudo da religião com uma abordagem acadêmica. Um segundo momento da produção historiográfica e acadêmica estava por vir: uma produção acadêmica crítica e não-apologética, nem confessional. Uma obra que parece na transição dessas duas concepções de se trabalhar os evangélicos brasileiros, é a de Émile G.-Leónard (1981, p.16), intitulada *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. O referido escritor foi professor universitário francês na Sorbonne, chegou, inclusive, a ocupar a cátedra de *História da Reforma e do Protestantismo*, criado por Lucien Febvre. Parte inicial desta obra foi para avaliação das fontes e bibliografias, numa análise historiográfica propriamente dita do professor calvinista francês (Id., p.19-25). Ele reflete, inclusive, sobre a dificuldade do acesso às fontes, como no trecho a seguir:

Um histórico profundo do conhecimento do protestantismo no Brasil deve fundamentar-se, como todo estudo semelhante, na investigação de arquivos públicos e particulares. Não tivemos oportunidade de assim proceder mesmo porque o mais importante dos arquivos que deveríamos ter consultado não se encontrava no tempo em que escrevíamos esse trabalho, aberto ao público. Entretanto, pois que todos os trabalhos de história protestante que tivemos em mãos parecem ignorar esta necessidade, chamamos aqui a atenção de que todos os que se (sic) sentiram tentados pelos assuntos históricos para a necessidade deste trabalho preliminar (Id., p.22).

Assim, temos uma ideia da precariedade de que os estudos relacionados aos evangélicos, considerando que foi escrito em 1951 e 1952, publicado na “Revista de História” (Id., p.9).⁵⁹ A obra se tornou um marco, na medida em que não apresentava um triunfalismo histórico, e procurava associar as denominações evangélicas com a realidade social, algo que não era feito na época.

Outras obras parecem se inserir numa espécie de “acerto de contas” com o papel político do protestantismo no período da ditadura. Poderíamos citar, neste caso, as obras *Protestantismo e repressão*, de Rubem Alves (1979), e *Inquisição sem fogueiras*, de João Dias D’Araújo (1975), ambas extremamente críticas em relação ao poder e à capacidade do presbiterianismo de apoiar a ditadura vigente. Escritos em tons autobiográficos, já que os referidos autores vivenciaram esse processo de adesismo de diversas lideranças presbiterianas dentro das Igrejas ao regime militar.

As últimas décadas consolidaram uma produção acadêmica marcada por uma variedade de temas relacionados aos evangélicos, tais como: gênero, espetacularização, consumo, entretenimento, mídia, análise de discurso, *marketing*, ocupação do espaço público, música, questões sociais, relações inter-religiosas, entre outros; que permitiu a ampliação e a consolidação dessa temática nos meios acadêmicos. A criação de cursos de Ciências da religião, de institutos de pesquisas, como por exemplo, a “Associação Brasileira de História das religiões”, do ISER (1970), entre outros institutos, bem como, o retorno do ensino

⁵⁹A “Revista de História” foi publicada pela USP, com oito números sucessivos, entre janeiro de 1951 até dezembro de 1952.

religioso, além de inúmeros eventos científicos e periódicos, permitiu uma expansão e um rico diálogo entre diferentes áreas do conhecimento.

Na temática em que propomos essa tese, a obra de Leonildo Silveira Campos (1997, p.14) intitulada *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, parece-nos um estudo chave, ao analisar a Igreja Universal do Reino de Deus e o sentido de espetacularização sob as três lentes e visões distintas: a do templo, a do teatro e a do mercado. Considerando o título e a abrangência da obra, o referido autor afirma que:

Sob esse guarda-chuva procuramos discutir a origem e o desenvolvimento de uma das formas da cristalização de um certo tipo de “mentalidade neopentecostal” que devidamente aculturada no Brasil, resultou em um empreendimento religioso-empresarial-paradigmático. Essa organização “tipo igreja” se vangloria de obter excelentes resultados em suas atividades, desempenhando uma *performance*, ao nosso ver, alavancada por estratégias de *marketing* e de comunicação de massa de notável eficiência, aproveitando-se para isso dos novos ventos, que vêm da velocidade de um mundo submetido a um crescente processo de globalização econômica e cultural.

A análise de um pentecostalismo de espetáculo, que alia desempenho, *marketing*, racionalidade, eficácia simbólica no discurso e religião, combinado e re combinado permite-nos múltiplos e ricos olhares sobre o objeto que propomos analisar.

Acreditamos que uma abordagem multidisciplinar possa preservar a perspectiva caleidoscópica do fenômeno pentecostal com maior eficiência. Mas, reconhecemos que a concretização dessa meta exigiria um esforço muito mais amplo do que uma pesquisa individual, pois teria que reunir todas as contribuições oriundas da sociologia da religião e das organizações, da antropologia, psicologia, teologia, filosofia e outras áreas do conhecimento humano (Ibid.).

Além de uma abordagem interdisciplinar, percebemos que os grupos (neo) pentecostais têm ocupado e atraído a atenção da maior

parte das pesquisas acadêmicas, quando comparamos com os grupos protestantes, ou seja, de origem reformada. É inegável que o *boom* da produção acadêmica sobre os evangélicos é em grande medida devido ao “sucesso” neopentecostal e à sua visibilidade midiática.

Para efeitos comparativos, a obra *História documental do protestantismo brasileiro*, de Duncan Alexander Reily (1993) não chegou a trinta páginas tratando sobre pentecostalismo das mais de quatrocentas páginas do livro. Em termos acadêmicos, se o pentecostalismo era visto como subárea dos estudos relacionados aos evangélicos, mais recentemente o protestantismo reformado é que passou a ser visto assim, devido ao próprio processo de pentecostalismo do segmento evangélico brasileiro.

Uma produção acadêmica maior e com temáticas mais diversificadas em relação aos estudos sobre os evangélicos brasileiros têm sido evidenciada nas últimas décadas. A própria transformação de representativos segmentos evangélicos trazendo consigo elementos como a música *gospel*, o consumo e a questão mercadológica, o entretenimento, o uso da multimídia mostram que os evangélicos se acomodaram ao modelo socioeconômico neoliberal hegemônico a partir da década de 1990 no Brasil, criando-se uma verdadeira “indústria cultural” evangélica e que, estudada criticamente por Magali Cunha (2007, p.206), representaria, para usar uma expressão bíblica, “vinho novo em odres velhos.”⁶⁰ Com a intenção de estudar a indústria cultural evangélica brasileira, bem como o fato do que o referido segmento religioso se adequou ao que Guy Debord (1997) chamou da “sociedade do espetáculo”, podemos melhor entender o processo de como se formou uma indústria cultural evangélica brasileira, aqui chamado sugestivamente de “mcdonaldização”, bem como de que forma ela se tornou espetacularizada, permitindo dar-nos pistas para melhor compreensão de um objeto de estudo (RITZER, 2008).

Ao entendermos que os evangélicos têm crescido numericamente no Brasil e se tornado por esse motivo muito mais diversificado e plural, a produção acadêmica mais recente tem apontado para isso, e desejamos modestamente, que essa tese contribua para a melhoria e o fortalecimento da produção acadêmica nessa área. Pelo fato

⁶⁰ A expressão “vinho novo em odres novos” aparece em duas passagens bíblicas, Mc. 2.22 e Lc. 5.37, por ocasião do primeiro milagre de Jesus de transformar água em vinho num casamento em Caná da Galiléia. Eis a primeira passagem “Ninguém põe vinho novo em odres velhos; do contrário, o vinho romperá os odres; e tanto se perde o vinho como os odres. Mas põem-se vinho novo em odres novos.”

de que pelas leituras feitas temos percebido que raras foram as abordagens relacionando os evangélicos brasileiros com o espetáculo e com a indústria cultural, julgamos que este estudo possa suprir na medida do possível essa lacuna na produção acadêmica brasileira.

No próximo tópico, faremos as análises das concepções relativas ao campo religioso brasileiro para facilitar a compreensão que pretendemos alcançar, pois o dinamismo do cenário evangélico brasileiro tem se mostrado de forma muito evidente e acelerado, o que tem, ou ao menos deveria estar refletido na produção acadêmica nesta área de conhecimento.

1.3 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Um adágio popular, bastante difundido no país, afirmara “que quem nasce numa religião, vai morrer nela”. O monopólio do catolicismo brasileiro imperou de fato e de direito até a Proclamação da República (1889) ou até a primeira constituição republicana (1891), quando a consolidação da separação entre o Estado e a Igreja se efetivou nos termos republicanos.

O tratado de comércio de 1810, como consequência da abertura dos portos, de 1808, por parte dos portugueses, com a vinda da família real para o Rio de Janeiro permitia:

o direito de praticar a religião em particular, uma vez que não perturbassem a paz pública ou tentassem fazer prosélitos entre os brasileiros, presumivelmente católicos romanos. Essa Constituição e as leis nela baseadas definiram o *status* dos acatólicos estabeleceram os limites até a era republicana. O Brasil é definido como país católico, sendo o imperador protetor da fé; as religiões acatólicas são apenas toleradas (REILY, 1993, p.41).

Havia no referido tratado de comércio de 1810 o cuidado para que a religião não atrapalhasse o comércio entre portugueses e ingleses, mas com restrições, conforme citação:

pois não poderia haver conversões de católicos brasileiros ao protestantismo, nem cultos públicos acatólicos. O quinto artigo da Constituição de

1824 afirmava que a religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com o seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (Id., p.42).

A busca da liberdade religiosa no século XIX para o protestantismo brasileiro deu-se em três campos: o polêmico, o educacional e o proselitista (MENDONÇA, 1995, p.81). No polêmico, as questões e disputas teológicas entre missionários e pastores contra os padres, notadamente de questões relacionadas à Reforma Protestante; no educacional, com as escolas, seja nas zonas rurais, como nas zonas urbanas, nesta última, para atender a uma burguesia, descontente com o ensino confessional católico e mais ligada à ideia de progresso trazido pelos missionários estadunidenses; e no proselitista, a questão conversionista propriamente dita, que seguiu a trilha do café, ou seja, as conversões ao protestantismo ocorriam mais onde as ferrovias ligavam os centros de produção de café aos portos, na análise feita em SP (Id., 1995).

As reações católicas no período imperial para evitar a perda da hegemonia, bem como da oficialidade do catolicismo como religião oficial também estavam presentes de diferentes formas: com a proibição de enterros de protestantes em cemitérios públicos, com ameaças à integridade física dos protestantes, e com proibições de cultos e, inclusive destruição de templos (LEÓNARD, 1981, p.110-112). Além disso, os missionários estadunidenses eram freqüentemente chamados de “bodes”, referindo-se aos cavanhaques usados, de forma pejorativa, e os cultos de “missa-seca”, por não haver imagens e serem pouco ritualísticos se comparados ao catolicismo (MAFRA, 2001, p. 15). A letra desta canção dá-nos a ideia de como se deu a resistência católica aos missionários:

No beco do hotel
Ninguém mais pode passar
Com o bode e bodinhas
Todos eles a berrar

Esta gente aqui na Lage
Quer ser cousa adeantada
Nas garras de nós, católicos
Não dá nem uma pitada!

Refrão
 Oh! pé de bode....
 Pé de bode tentador (bis)
 Tens os pés tão grandes
 Que és capaz de pisar Nosso Senhor (bis)
 (LEÓNARD, 1981, p.109).

O enfraquecimento do catolicismo ultramontano durante o Império era expresso sob três pontos de vista distintos: o espiritual, o político e o econômico. No espiritual, os desregramentos dos valores clericais, bem como a negligência ao celibato; do ponto de vista político, o controle do Estado enfraqueceu a autonomia da igreja; e economicamente, pois os padres eram funcionários públicos e recebiam um salário constante, não obstante o aumento do custo de vida (VIEIRA, 1980).

De forma geral, o apoio de republicanos, maçons, protestantes, liberais e espíritas legitimaram a proclamação da república e a liberdade religiosa. Criou-se assim, uma situação pluralista, onde uma religião (até então o catolicismo no Brasil) não pode mais ser imposta, normalmente sob o domínio de uma autoridade política, mas passou a disputar fiéis com outras vertentes religiosas, conforme exemplificado a seguir:

A característica chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex - monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*.⁶¹ Ela tem

⁶¹Na análise do fenômeno, tanto Peter Berger quanto Pierre Bourdieu valorizam a questão econômica da religião. Uma análise distinta pode ser feita com o teólogo alemão Rudolf Otto (2007) que entendia que o fenômeno religioso possuía valor em si mesmo, ou seja, valorizava a questão do transcendente, da própria experiência religiosa indizível, pois na sua visão, o sagrado era uma questão *a priori*. Afirmava que “um deus compreendido não é Deus.” O “numinoso” na relação com o ser humano com o divino vivenciado nas mais diferentes religiões possui características ligadas ao tremendo, ao sobrenatural, ao fascinante, impossível de ser compreendido racionalmente, pois transcende todas as características de análise racional e neste sentido é irracional.

que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação, vem a ser dominada pela lógica da economia do mercado. Não é difícil ver que essa situação terá conseqüências de longo alcance para a estrutura social dos diversos grupos religiosos. O que ocorre aqui, simplesmente, é que os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito. Imediatamente, a questão dos “resultados” torna-se importante. Em situação de monopólio, as estruturas sócio religiosas não estão sob pressão para produzir “resultados” - a própria situação define previamente os “resultados” (BERGER, 1985, p.149-150).

A perda do monopólio religioso do catolicismo brasileiro com a proclamação da República permitiu criar condições para uma disputa entre diversos grupos religiosos, envolveu alianças estratégicas legitimadas e justificadas pelas diversas matrizes religiosas na busca de um maior número de fiéis. Existe assim a ideia de um “campo religioso”, conforme propõe Pierre Bourdieu (2005, p.82), quando afirma que:

As interações simbólicas que se instauram no campo religioso devem sua forma específica à natureza particular dos *interesses* que aí se encontra em jogo ou, em outros termos, à especificidade das *funções* cumpridas pela ação religiosa de um lado, a serviço dos leigos (e, mais precisamente, para as diferentes categorias de

leigos) e, de outro, a serviço dos diferentes agentes religiosos.

Há, pois uma disputa aberta, na visão de Pierre Bourdieu (2005), que é representada pelo campo religioso. No campo religioso existe uma divisão do trabalho religiosa. De um lado, temos os porta-vozes autorizados do discurso religioso, que são os produtores dos bens simbólicos ofertados (quer seja um pastor, padre, rabino, sheik, pai-de-santo) e de outro lado, os leigos, que podem aceitar ou rejeitar os bens simbólicos oferecidos. Os princípios de concorrência religiosa se baseiam nas diferentes formas como ocorrem as relações existentes entre os especialistas do campo religioso e os leigos, através de diferentes relações de transações. Nem sempre a mensagem do discurso religioso e da oferta de um bem simbólico é interpretada da mesma forma pelos fiéis. Bourdieu afirma: “Quanto maior a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo de divulgadores e o grupo de receptores, tanto mais ampla a reinterpretação” (BOURDIEU, 2005, p.50).

Há, portanto, um jogo que depende da demanda religiosa, representada através dos interesses dos leigos, de um lado, e, por outro, a oferta religiosa, dos produtos que são vendidos pelas lideranças eclesiais (Id., p. 56). Quanto melhor a oferta religiosa conseguir suprir a demanda religiosa, maior será a eficácia simbólica, ou em outras palavras, o sucesso obtido. Além disso, há a necessidade de se criar um corpo burocrático efetivo que permita atender com eficácia às demandas religiosas. Sobre a burocratização das religiões, na época atual, assim se manifesta Peter Berger (1985, p.151-152):

A situação contemporânea da religião caracteriza-se, portanto, por uma progressiva burocratização das instituições religiosas. Este processo deixa marcas quer nas relações sociais externas, quer nas internas. Com relação a estas, as instituições religiosas são administradas burocraticamente e suas operações cotidianas são dominadas pelos problemas típicos e pela “lógica” da burocracia. (...) Burocracias exigem tipos específicos de pessoal. Esse pessoal é específico, não apenas em termos de suas funções e habilidades necessárias, mas também em termos de suas características psicológicas. As instituições burocráticas

selecionam e formam o tipo de pessoal que elas necessitam para operar.

Na medida em que um grupo dissidente passou de um modelo de seita para o de Igreja, existe essa necessidade de um corpo burocrático que desempenhe funções específicas que possibilitem uma maior eficácia simbólica dos bens ofertados, de acordo com as necessidades demandadas pelos fiéis, através dos bens simbólicos (que pode ser a salvação, uma cura, prosperidade financeira, consolo psicológico, entre outros). Dessa forma,

a igreja apresenta todas as características das instituições 'cotidianas'; 'competências de funções estritamente delimitadas e hierarquicamente ordenadas, série de instâncias, regulamentos, emolumentos, benefícios, ordem disciplinar, racionalização da doutrina e da atividade da função.' (BOURDIEU, 2005, p. 96).

Max Weber (1999, p.198) compreendeu que mesmo a Igreja apresentava características de uma dominação burocrática dentro da concepção do Estado moderno. Cria-se uma espécie de “ética do funcionário,” que normatiza condutas e funções exercidas, dentro dos princípios estabelecidos. Dessa forma, para o bom funcionamento da dominação burocrática, torna-se necessária uma distribuição de competências e cargos que são ordenados e ligados aos deveres oficiais; meios necessários para o cumprimento dos deveres, inclusive com instrumentos de coação e planejamento com qualificação do pessoal para as áreas que a burocracia necessita operar.

Existe também uma hierarquia de cargos, através de uma sequência de instâncias que foram criadas. Cria-se um quadro de funcionários para responder às demandas criadas, normalmente com atividades especializadas que costumam exigir conhecimentos técnicos, no caso da Igreja, também teológicos. Dentro dessa estrutura burocrática não é de se estranhar que exista uma remuneração para as atividades realizadas. Existe uma busca de reconhecimento dentro da burocracia para ascender dentro dessa estrutura, já que as ordenações e as atividades são nomeadas de acordo com aspectos de meritocracia, trilhando uma ordem de carreira (Ibid.). A dominação burocrática tem aparecido na crescente racionalização do gerenciamento das Igrejas.

O quadro a seguir permite-nos uma definição dos conceitos de seita e Igreja, do ponto-de-vista da sociologia das religiões.

QUADRO 11 – TIPOS IDEAIS “SEITA/IGREJA”

Seita:	Igreja:
Exclusivista	Inclusivista
Grupo de adesão voluntária, “se adere à seita”	Grupo natural de crescimento; “se nasce na Igreja”
Acentua a verdade da sua interpretação	Acentua o universalismo do Evangelho
Ênfase na experiência	Ênfase na tradição
Negação do mundo; evita as formas sociais	Aceitação do mundo; relacionam-se com as classes dominantes
Opta pelo isolamento social, renuncia as idéias de dominar o mundo	Opta pelas alianças; aceita a ordem secular
Ideal do Sermão do Monte: “comunismo do amor”	Ascetismo é método eclesiástico
Obediência literal e radicalismo	Desenvolvimento e contemporização
Enfatiza e realiza a ideia de santidade subjetiva	Enfatiza a ideia de graça e a torna objetiva
Grupo seleto de eleitos; comunidade de voluntários	Sacerdócio, hierarquia: graça sacramental e jurisdição eclesiástica
Visão escatológica	Elemento sobrenatural está na estrutura

Fonte: TROELTSCH, Ernest. **Igrejas e seitas**. Religião e sociedade, 14/3, 1987. p. 173-194.

Neste sentido, toda seita representa a visão de um determinado grupo social, que está inconformado com os modelos institucionais existentes em dada realidade espacial e temporal, formando um novo grupo religioso. Para Antônio Azevedo (2002, p.323), as seitas são “grupos minoritários contestadores das estruturas da Igreja e/ou das religiões estabelecidas.” Num primeiro momento surgem enquanto seitas, mas na medida em que passam as gerações e a sua sobrevivência se perpetua, tendem a institucionalizar-se e passam a configurar uma Igreja.

Convém destacar aqui uma diferenciação sutil entre o sentido sociológico das seitas e o seu sentido teológico. A seita, no sentido

teológico, que é apropriado por um determinado grupo religioso no seu discurso que tende à heresia, compreende sempre o “outro” como sendo o herege, no sentido pejorativo do termo, como alguém que se desvia da verdade. No sentido sociológico, não há a preocupação com uma verdade doutrinária, mas com a ferramenta teórica para estudar os movimentos religiosos. No sentido teológico, classificar alguém como “seita” é uma estratégia de desqualificação no campo religioso, na busca de um maior capital simbólico.

Há duas possibilidades etimológicas do termo “seita”: uma parte do termo latino *sequi*, simbolizando o fato de seguir um chefe ou uma autoridade, enquanto a outra sugere *secare*, verbo que indica separar, romper. A língua inglesa distingue a expressão *sect* para se referir a um grupo cismático que abandona a Igreja e busca um novo movimento, enquanto a outra expressão é *cult*, que pode ser também traduzida por culto, mas define-se por um novo movimento religioso, geralmente tendo um líder carismático (AZEVEDO, 2002, p.323-324).

As Igrejas neopentecostais brasileiras apresentam algumas das características de seitas do quadro 11. Enfatizam a experiência, já que não possuem tradição. São exclusivistas e defendem a adesão voluntária, bem como a obediência ao seu radicalismo, pois a sua liderança é considerada ungida pelo Espírito Santo.

Voltando à questão da concepção weberiana de autoridade carismática, ela se opõe à dominação burocrática que já analisamos, pois o portador do carisma não reconhece nenhuma carreira, promoção, hierarquias, instrução especializada ou qualquer outra ideia de burocracia, mas apenas, a sua eficácia simbólica que deve funcionar, rejeitando as receitas preestabelecidas e burocraticamente dispostas (WEBER, 1999, p.323-325).

Além disso, não é difícil perceber que quando inexistente uma liberdade religiosa plena, com uma ligação de identidades nacionais entre o Estado e a religião, presente nos Estados confessionais, qualquer movimento religioso dissidente seja chamado pejorativamente de “seita”. Para os judeus do século I, o cristianismo era uma seita, um desvirtuamento do seu escopo doutrinário; para os católicos medievais, os movimentos pré-reformados medievais (albigenses,⁶² valdenses,⁶³

⁶²Os albigenses formavam um grupo religioso nos séculos XII e XIII, na região de Albi. Defendiam que a matéria era criada por um Deus mau e o espírito por um Deus puro, apresentando uma concepção maniqueísta. Sua doutrina fez com que fosse negada pelo cristianismo, ao ponto de ser liquidado pelo movimento inquisitorial, que não deixou remanescentes desse movimento.

hussitas⁶⁴) também eram seitas e se os movimentos protestantes do século XVI não tivessem vingado e existido em forma de Igrejas (luteranas, presbiterianas e anglicanas), ou seja, se institucionalizadas, muito provavelmente seriam colocadas na categoria de seitas, no sentido sociológico do termo (AZEVEDO, 2002, p.26-27; 188-190; 360).

Cabe-nos aqui uma explicação: para os católicos do século XVI, o movimento protestante era visto como uma ou várias seitas, na medida em que a verdade estava com a Igreja católica e o papa, logo no seu sentido teológico; enquanto isso no sentido sociológico, no tempo histórico, sendo apenas um grupo dissidente, não institucionalizado, por se tratar de uma seita, mas na medida em que institucionaliza, passa a ser visto como “Igrejas” “luterana”, “presbiteriana”, “anglicana”, etc.. Dada a atual capacidade dos evangélicos de se dividirem, os modelos teóricos de Igreja e seita, apresentam uma importante ferramenta teórica para o estudo que propomos.

Mas voltemos à questão do campo religioso propriamente dito. Percebemos que, em boa medida, a existência de um modelo de campo religioso, do ponto de vista histórico é oriunda dos EUA, na medida em que foi nesse país que a separação entre Estado e Igreja ficou bastante evidente. Para os imigrantes oriundos da Inglaterra, o modelo que tinham era o anglicanismo, uma religião bastante formal e ritualística, atrelando a Igreja anglicana ao Estado inglês. Considerando que a liberdade religiosa foi e ainda é vista como valor incontestável do indivíduo nos EUA, seja para os primeiros imigrantes, seja para os cidadãos atualmente, dentro daquilo que chamamos de direitos civis, entendemos haver alguns princípios norteadores dessas idéias.

O primeiro princípio é o voluntarismo (REILY, 1993, p.34). As denominações que foram criadas nos EUA rejeitavam a ideia da relação

⁶³ Doutrina criada no século XII por Pedro Valdo, em Lyon (França), que defendiam o retorno da vida apostólica, a distribuição dos bens aos pobres e a ética do Novo Testamento. Negavam o culto aos santos e as missas. Foram perseguidos pela igreja por sua doutrina. Foram excomungados por Alexandre III no século XII e foram perseguidos pelas Cruzadas. Atualmente existem em algumas regiões italianas.

⁶⁴ Os hussitas foram os seguidores das ideias do teólogo boêmio Jan Huss (1369-1415) que propunha um movimento reformador na Boêmia. Criticavam a opulência do alto clero em Praga, que desconsiderava a miséria do povo em geral, agravado pela instalação do papado em Avignon (França). Após o seu líder ser preso e morto queimado, dividiram-se em duas tendências: os calistinos e os taboritas. Os calistinos defendiam o cálice com vinho na Ceia; enquanto os taboritas eram contra os santos, as imagens, as relíquias; defendiam apenas o batismo como sacramento e defendiam o confisco de bens eclesiásticos.

do Estado com a Igreja, ou seja, não aceitavam o modelo anglicano da Inglaterra de ter uma religião oficial. Como muitos dos imigrantes que chegaram aos EUA haviam fugido da Inglaterra motivados por perseguições religiosas, caberia aos indivíduos escolherem voluntariamente o grupo religioso que desejavam seguir, o que deu origem aos inúmeros grupos e confissões religiosas, muitas delas de origem protestante.

O segundo princípio está relacionado aos propósitos e às intenções. As denominações respondem assim para usar uma linguagem de Bourdieu, às demandas dos leigos. São os indivíduos que se associam voluntariamente com intenções e pontos de vista em comum através do conjunto de crenças que necessita ser propagado. Formam-se assim as associações voluntárias (denominações) (Ibid.).

O terceiro princípio defende a ideia de que “a palavra denominação sugere que o grupo referido é apenas membro de um grupo maior, chamado ou denominado por um nome particular” (Id., p.35). Uma denominação é, portanto, um grupo dentro de uma realidade religiosa maior. Richard Niebuhr (1992) criticou o modelo denominacionista americano, pois as suas constantes fragmentações representariam o fracasso ético do cristianismo. O referido autor atribuiu as divisões denominacionais nos EUA mais às questões socioeconômicas do que às querelas teológicas.

O último princípio enxergava a denominação como um meio para atingir a cristianização da sociedade, contando inclusive, com sociedades bíblicas, institutos de caridade e outras sociedades missionárias (REILY, 1993, p.35).

Considerando a chegada dos missionários e a formação das primeiras estruturas denominacionais, elaboramos um quadro, conforme observamos a seguir.

QUADRO 12 – PROTESTANTISMO DE MISSÃO

Missionários pioneiros	Chegada ao Brasil	Cidade	País de origem	Denominação
Robert Kalley Sarah P. Kalley	1855	Rio de Janeiro	Escócia	Congregacional
Ashbel Green Simonton	1859	Rio de Janeiro	EUA	Presbiteriana
Junius Newman	1886	Rio de Janeiro	EUA	Metodista

John Ranson J.W. Roger James Kennedy				
Thomas Jefferson Bowen	1860	Santa Bárbara d'Oeste - SP	EUA	Batista
Lucien Kinsolving James W. Morris	1898	Porto Alegre	EUA	Episcopal

Fonte: O autor.

A ocupação iniciou com os primeiros missionários em cidades portuárias (exceto Santa Bárbara D'Oeste – SP), criando os mitos fundadores das denominações evangélicas de missão.

Nesta altura podemos nos perguntar sobre a relação entre protestantismo de missão e a cultura brasileira? Para Antônio Gouvêa Mendonça (1990, p.25), o que chama de *Protestantismo de missão* é a: “ligação com a cultura religiosa americana, menos estável e em constante ebulição com tendência para manter o confronto com a cultura brasileira.” O conflito entre a cultura brasileira e a cultura estadunidense entraria em choque, mostrando uma dificuldade de uma concessão dos missionários estrangeiros de um olhar anglo-saxônico em relação ao Brasil. Na leitura de Boanerges Ribeiro (1973), quando estudou a aceitação do protestantismo (o caso estudado é o presbiterianismo) na província de São Paulo, no período monárquico, compreende que o protestantismo de missão é que tinha os elevados valores da civilização, colocando os valores culturais junto com os morais. Diz assim num dos trechos:

O moral dos jovens da igreja era alto. Sentiam-se superiores à igreja da maioria, inçada de superstições, uma igreja de “ignorantes”. Tratavam de eliminar de seu meio o analfabetismo numa nação de iletrados. Ao lado da maioria das igrejas presbiterianas, nas primeiras duas décadas havia uma escola. E enquanto não se fundava a escola, seguiam cartilhas para que os letrados ensinassem os analfabetos (RIBEIRO, 1973, p.149).

Boanerges Ribeiro (1973), assim como Osvaldo Hack (2000), enxergara um protestantismo com o caráter de vanguarda, modernizador, diga-se de passagem, de uma modernização que vinha influenciada pelos valores superiores trazidos dos EUA, na qual a educação era uma mostra visível de uma suposta superioridade cultural estadunidense. Para Gedeon Alencar (2005, p.42), a defesa que Boanerges Ribeiro propõe dessa vanguarda faz parte de uma concepção ufanista do “destino manifesto”, de valorizar uma cultura letrada entre iletrados, de uma ética individual e de um modelo etnocêntrico estadunidense superior, incluindo a estratégia de implantar escolas para uma elite, pois, geralmente a elite católica era formada no exterior. A Universidade Mackenzie em São Paulo, de confissão presbiteriana, apresentou-se como um exemplo desse ideal. Já para Rubem Alves (1982, p.149), o protestantismo apresenta-se de forma oposta, pois “(...) recolhidos os resultados do pensamento que o Protestantismo produziu e semeou por mais de cem anos no Brasil sentimos um forte odor de degenerescência, decadência e senilidade precoce.” O referido autor chama o “Protestantismo de Reta Doutrina”, que produziu verdades e dogmatismos cristalizados, mas que já não respondem aos novos tempos (ALVES, 1979). Temos que entender que as discrepâncias de pensamento refletem as divergências políticas da época, pois, de um lado, Boanerges Ribeiro é defensor de um modelo pró-ditadura, enquanto Rubem Alves foi diametralmente contra, dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil até 1970, quando rompe com a referida denominação. Boanerges Ribeiro usaria os elevados valores calvinistas de superioridade nos moldes weberianos para justificar a contribuição calvinista ao progresso, o que era politicamente interessante no período ditatorial, enquanto Rubem Alves rejeitava tal ideia (WEBER, 2002).

O modelo de protestantismo estadunidense que chegou ao Brasil com os missionários presbiterianos, metodistas, batistas no século XIX, entrou em atrito com uma matriz religiosa brasileira, contestando o catolicismo imposto pelos colonizadores portugueses, a religiosidade indígena e mesmo a religiosidade africana trazida pelos escravos. O denominacionalismo estadunidense implantado no Brasil buscou descolar-se e negou a matriz religiosa brasileira, para tentar implantar um protestantismo anglo-saxônico, com o seu *modus operandi*. Considerando que esse descolamento necessitava da separação da Igreja do Estado, e o Estado, no período imperial, era oficialmente católico, fez com que os EUA ficassem “menos entusiasmados com a independência

do Brasil, pois lhes parecia apenas 'meia-revolução' porque o país permanecia no Império e não na República” (REILY, 1993, p.34).

Devemos lembrar que nas duas experiências efêmeras do protestantismo no período colonial, como a da França Antártica, com os calvinistas no Rio de Janeiro, entre 1555 e 1559; e a dos holandeses reformados no Nordeste brasileiro entre 1630 e 1654, bem como o protestantismo no século XIX buscou a sua sobrevivência num discurso anticatólico, ou seja, no discurso anti-oficial. A cultura brasileira era vista como marcada por vícios e costumes pagãos que precisavam ser extirpados (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 89). Considerava-se que o catolicismo havia trazido para a América Latina um cristianismo deformado e logo seria necessário converter os indivíduos e moralizar a sociedade e os costumes, dentro da perspectiva do “converta-se o indivíduo e a sociedade se converterá” (MENDONÇA; VELÁSQUES FILHO, 1990, p.31; ALVES, 1979, p. 216-240). Eram considerados católicos os que participavam dos seus ritos (eucaristia, batismo, crisma, matrimônio, unção dos doentes, penitência e ordem), enquanto no protestantismo havia uma rejeição desse modelo (CUNHA, 2007, p. 36).

No protestantismo missionário, a vinculação entre valores religiosos e os morais estava imbuída do *american way of life*, pois não se distinguia um do outro; ambos faziam parte do *Destino Manifesto* dos EUA, de levar uma civilização bíblico-protestante anglo-saxônica do povo eleito (dos EUA como a Canaã prometida para outros povos, incluindo o Brasil). Assim, não é de estranhar que “A pregação apresentava o protestantismo como única e verdadeira religião, e a postura de negação das manifestações culturais autóctones apresentava as práticas e costumes anglo-saxões como os verdadeiros valores culturais” (Ibid.). Assim, buscava-se em outras palavras, implantar no Brasil, o modelo *WASP* (*white, anglo-saxon and protestant*; ou seja, branco, anglo-saxônico e protestante).

Em termos práticos, o catolicismo apresentou uma teologia de concessão, que permitiu que a conduta dos indivíduos fosse menos normatizada do que se comparada ao protestantismo. O catolicismo com a sua teologia de concessão, se no plano teórico era rígido, na prática, permitiu um afrouxamento na normatização de conduta entre os seus indivíduos, combinando-se e recombina-se melhor com a ideia do jeitinho brasileiro. Roberto DaMatta (1988, p.18) retratando e comparando as matrizes culturais brasileiras e estadunidense, afirmou que:

O resultado é que no Brasil operamos sempre com uma tríade (ou com o número três), ao passo, que nos Estados Unidos o número fundamental é o dois! Assim, norte-americanos estão sempre utilizando um numeral de confronto e certamente de conflito – o famoso número dois do bipartidarismo, da guerra civil entre o Norte e o Sul, e da fronteira onde o Leste conquista o Oeste – ao passo que nós constituímos uma totalidade diferenciada com o três.

A lógica do dois representava, portanto, nos EUA, a concepção entre o certo e o errado, não havia meio termo, como na lógica brasileira do três. No protestantismo do trabalho, da ética puritana weberiana, do progresso e da superioridade moral não havia espaços nem para concessões nem para o jeitinho brasileiro; eram as oposições que colocavam de um lado, o malandro e, de outro, o protestante (SOUZA, 1999).

O contexto religioso brasileiro do século XIX estava configurado na hegemonia católica, contando também com o protestantismo de missões, e com a presença de diversas denominações (batistas, presbiterianos, congregacionais, metodistas, episcopais e anglicanos) de um lado, e o protestantismo étnico, como o luteranismo, do outro; além de outros segmentos religiosos minoritários, como o espiritismo kardecista.

O catolicismo, embora hegemônico, perdeu o monopólio religioso com o advento da república; o protestantismo de missões estava dividido em diversas denominações, vivendo numa cultura de negação dos padrões culturais brasileiros e do catolicismo, criando uma permanente tensão entre as suas crenças e a realidade tupiniquim, enquanto no protestantismo étnico havia pouca e efetiva interação com a sociedade brasileira, devido às barreiras lingüísticas, étnicas e culturais existentes no período (ALENCAR, 2005, p.70-73). As Igrejas étnicas, também chamadas do protestantismo de imigração, eram vistas como Igreja de estrangeiros, inicialmente afastados de uma Igreja mais efetiva entre os brasileiros. Adentraram o campo religioso brasileiro no século XIX, trazendo algumas características consigo, entre elas: o branqueamento da raça, a eliminação das nações indígenas, a segurança nacional, a valorização fundiária, a mão-de-obra barata, a construção de estradas e ferrovias e a criação de uma classe média (Ibid.).

Para Gouvêa Mendonça (1990, p.25), o protestantismo de imigração foi gradativamente se ajustando à cultura brasileira, sem tanto

atrato, se comparado ao protestantismo de missão. O caso da Igreja luterana parece-nos emblemática, pois teve que se ajustar e se abrasileirar dentro do período Vargas, já que era inaceitável uma Igreja germânica, num momento em que o Brasil estava lutando contra a Alemanha na Segunda Guerra Mundial.

O início do século XX foi marcado pela inserção de um importante elemento no campo religioso brasileiro: a Congregação Cristã do Brasil (1910) e a Assembléia de Deus (1911). Conseguem responder à demanda de imigrantes pobres e perseguidos, que havia no contato com o início do pentecostalismo nos EUA trazendo-o para o país e contribuíram para a sua popularização, disputando sozinho o campo religioso pentecostal até a década de 1950 (ALENCAR, 2005, p. 46).

Os assembleianos trouxeram como características através dos primeiros missionários suecos a ideia bibliocêntrica e a cultura marginalizada das Igrejas livres (não estatais) suecas (FRESTON, 1994, p.79). O trabalho iniciado no Norte se deslocou para o Sudeste. Segundo Freston (1994, p.84):

Essa nacionalização ocorreu quando a igreja ainda era muito nortista/nordestina, o que contribuiu para sedimentar uma característica que subsiste até hoje. Na sala de espera do gabinete pastoral da Igreja de São Cristóvão, Rio de Janeiro, há retratos de todos os pastores-presidentes da igreja desde a fundação. Até certo momento, as fisionomias são nórdicas; depois, são típicas do Norte e Nordeste brasileiros. Uma proporção alta da cúpula nacional é de nordestinos, geralmente de origem rural. A mentalidade da AD carrega as marcas da dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60.

A Congregação Cristã do Brasil, a mais antiga denominação do pentecostalismo brasileiro, apresenta características bem peculiares: a rejeição de rádio, TV e imprensa, de literatura própria escrita para divulgar as suas doutrinas, enquanto defendem a concepção calvinista de predestinação, a não participação da política, não lançando candidatos. Apresentam-se com um forte apelo nas zonas rurais, apresentando mais características familiares, sobretudo de descendentes

italianos; nem sequer tem um corpo de pastores (Id., p.101-109). Com essas características, ao mesmo tempo em que a referida denominação não se modernizou, não sofreram os cismas, como é tão comum entre outras denominações pentecostais. Pelo seu afastamento do mundo, tem feições de seita, embora seja centenária em sua história no Brasil.

Por sua vez, as cruzadas nacionais de evangelização na década de 1950 se popularizaram com o uso de guitarras, baterias e das tendas para curas divinas trouxe a assimilação da cultura dos evangélicos com o mundo (ALENCAR, 2005). Permitiu, de um lado, maior aceitação da mensagem pentecostal num país que se urbanizava e, de outro lado, pulverizou o campo pentecostal brasileiro, com o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular, da “Deus é Amor” e “Brasil para Cristo.” A massificação e a prática de curas nos locais públicos era a grande novidade (FRESTON, 1994, p.113).

A Igreja do Evangelho Quadrangular apresentou algumas singularidades entre os pentecostais que contribuíram para a modernização do campo religioso evangélico. Podemos citar o uso, do seu pioneiro Harold Willians, de guitarra elétrica nas grandes concentrações de fé que desagradava as Igrejas mais tradicionais, ao mesmo tempo, que chamava atenção da mídia (Id., p.112). Além disso, o fato da Igreja ter sido fundada por uma mulher (Aimeé Semple Mcpherson)⁶⁵ permitiu que tivesse a aceitação de pastoras. (ARAÚJO, 2007, 451- 453; FRESTON, 1994, p.110-111).

A Igreja “O Brasil para Cristo” também conseguiu trilhar caminhos inovadores no cenário evangélico brasileiro. Com uma liderança carismática (Manoel de Mello), sendo a primeira Igreja pentecostal fundada por um brasileiro: o pioneirismo no uso da mídia moderna (sobretudo o rádio), a ocupação dos espaços públicos como cinemas, estádios e ginásios; a construção de um megatemplo no bairro da Pompéia, em São Paulo, bem como o envolvimento na política, com a eleição de um deputado federal (Levy Tavares) em 1962, traziam novidades para o campo religioso brasileiro (Id., p.116-121).

A Igreja Pentecostal “Deus é Amor”, que juntamente com a Igreja “O Brasil para Cristo” e a Quadrangular, que compõem as Igrejas de “Segunda Onda”, segundo Freston (1994, p.125-129), é das três, a mais legalista, evitando relações intereclesiais, punições para práticas consideradas pecaminosas (uso de anticoncepcionais, jogo de futebol para crianças acima de 7 anos, salto alto acima de 3 cm e porte

⁶⁵Aimeé Semple Mcpherson (1890-1944) era canadense, missionária, escritora e fundadora da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular.

de arma) que levam à ideia de santidade relacionado ao afastamento físico do mundo, incluindo ainda o afastamento da política (Id., p.125-129). Embora pertencente à Segunda Onda, havia elementos que antecipam a terceira onda, sobretudo, a Igreja Universal do Reino de Deus:

Vários elementos são antecipações da Igreja Universal do Reino de Deus: as obreiras uniformizadas, os exorcismos na frente, as entrevistas com os demônios, o grito de “queima” para fazer o demônio sair da sua morada. Mas é uma versão amadora, pobre e culturalmente ultrapassada. A IPDA antecipa a Universal no combate frontal à umbanda e na recuperação dos elementos católicos como a prática de benzer e ungir os objetos. Outras inovações são as *correntes*, equivalentes às novenas: a pessoa vai à igreja em jejum por sete sábados (ou terças, etc.) em favor de uma determinada intenção (vencer um vício, conseguir emprego).(...) A IPDA não se modernizou, e teve que ver algumas inovações suas serem adaptadas pela Universal com maior sucesso. A IPDA não teve condições de atrair adeptos de uma condição social um pouco mais elevada, nem de fazer a expansão diversificada de um império religioso.

De fato, a Igreja Pentecostal Deus é Amor não apresentou a racionalidade econômica e pragmática das Igrejas neopentecostais, sobretudo, da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Renascer em Cristo, apenas para citar os exemplos mais evidentes. Além disso, as cruzadas marcaram também o início da pentecostalização daquilo que chamamos de carismatismo, como, por exemplo, a Convenção Batista Brasileira o apresentava de maneira híbrida, pois era ao mesmo tempo, batista e pentecostal (SIEPIERSKI, 2001. p.55-56).

O carismatismo, com o surgimento das chamadas Igrejas renovadas, marcava um sopro de pentecostalização entre os evangélicos brasileiros, rompendo e trazendo também resistências, com o discurso anti-pentecostal, como em algumas Igrejas oriundas da Reforma Protestante, entre elas, a Igreja Presbiteriana do Brasil. A partir da década de 1970 um efeito neopentecostal buscava influenciar todo o cenário evangélico brasileiro. Aparecia como um efeito dominó; as

Igrejas reformadas buscavam num primeiro estágio de se pentecostalizar, para num segundo momento, se neopentecostalizar.

A Igreja Universal do Reino de Deus desempenhou um papel fundamental na busca de uma neopentecostalização do campo brasileiro. Para Freston (1998, p.10-11), a busca de criar alianças evangélicas, num segmento religioso bem dividido em denominações e organizações, conduziu a uma estratégia da Igreja Universal do Reino de Deus para ser hegemônica. As estratégias usadas (a obtenção de recursos para as disputas com os seus inimigos religiosos e seculares, cuidado com a imagem pública, adquirir mais verbas governamentais para o desenvolvimento dos seus projetos e o aumento da representatividade política), faziam parte da receita para a Igreja Universal do Reino de Deus aumentar, por assim dizer, o seu capital eclesiástico.

A Igreja do bispo Edir Macedo tornou-se símbolo de sucesso, de eficácia simbólica, nas disputas do campo não só evangélico brasileiro, mas também religioso em geral. Uma Igreja que começara modestamente em 1977, no bairro da Abolição do Rio de Janeiro, conseguiu em menos de quatro décadas tornar-se um verdadeiro império religioso, (SOUZA, 2005, p.23). O modelo iurdiano de sucesso passou a ser muitas vezes interpretado por outros segmentos evangélicos a partir das mesmas estratégias; numa lógica de que se determinado modelo funciona (leia-se, consegue mais fiéis), deve ser seguido e as cisões da própria Igreja Universal do Reino de Deus, criando-se a Igreja Internacional da Graça e a Igreja do Poder Mundial do Reino de Deus, seguem nesse viés, com a valorização da teologia da prosperidade, a lógica de gerenciamento empresarial, o uso massivo do tele-evangelismo, a ênfase nas lideranças carismáticas, a busca de ocupação dos espaços públicos, embora não tenha conseguido uma representatividade política expressiva.

O cenário evangélico brasileiro passou assim a ter algumas características diferentes. Na formação pastoral, os pastores passam a ser cobrados pelos seus resultados, pela sua produtividade, assim como acontece com o funcionário numa empresa. “Nas igrejas, um pastor eficiente deve liderar uma comunidade que apresente resultados: crescimento do número de membros e aumento do patrimônio da Igreja e dos seus membros” (CUNHA, 2007, p.53). Em algumas Igrejas foram adotados e inclusive ordenados em itens: negócio, missão, visão e objetivos⁶⁶ (Id., p.54). Outra característica é o uso de ações sociais eclesiásticas, que garantem boas ações e um *marketing* social para a

⁶⁶O exemplo citado por Magali Cunha é da Convenção Batista Nacional.

Igreja, sem atacar as causas estruturais do modelo econômico vigente, numa acomodação ao neoliberalismo (Id., p.53).

O dinamismo do campo religioso brasileiro apresenta-se nas últimas décadas ligado ao crescimento dos evangélicos em geral (estagnação dos grupos reformados e crescimentos pentecostal), bem como do “sem-religião”, aumento do seu pluralismo religioso, o que sinaliza para um trânsito religioso. Observe os quadros a seguir:

QUADRO 13 – AS PRINCIPAIS RELIGIÕES DO BRASIL DE 1980 A 2010 EM PERCENTUAIS

Religião\Ano	1980	1991	2000	2010
Católicos	89,2	83,3	73,7	64,6
Evangélicos	6,6	9	15,4	22,2
Espíritas	0,7	1,1	1,4	2,0
Afro-brasileiros	0,6	0,4	0,3	0,3
Outras religiões	1,3	1,4	1,8	2,9
Sem-religião	1,6	4,8	7,3	8,0
Total	100	100	100	100

Fonte: Adaptado pelo autor à partir da Tabela 1.4.1 - População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião - Brasil – 2010. Disponível em

<ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em 30 jan. 2013; PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” - O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: **Revista Estudos Avançados** 18 (52), 2004. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a03v1852.pdf>>. Acesso em 16 nov. 2010.

QUADRO 14 – AS RELIGIÕES NO BRASIL EM 2010

Religião	Pessoas	%
Católica Apostólica Romana	123.280.172	64,63
Evangélicas	42.275.440	22,16
Sem religião	15.335.510	8,04
Espírita	3.848.876	2,02
Outras religiosidades cristãs	1.461.495	0,77
Testemunhas de Jeová	1.393.208	0,73
Não determinada e múltiplo pertencimento	643.598	0,34
Umbanda e Candomblé	588.797	0,31
Católica Apostólica Brasileira	560.781	0,29
Budismo	243.966	0,13
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	226.509	0,12
Não sabe	196.099	0,10
Novas religiões orientais	155.951	0,08
Católica Ortodoxa	131.571	0,07
Judaísmo	107.329	0,06
Tradições esotéricas	74.013	0,04
Tradições indígenas	63.082	0,03
Espiritualista	61.739	0,03
Sem declaração	45.839	0,02
Islamismo	35.167	0,02
Outras religiosidades	11.306	0,01
Hinduismo	5.675	0,00

Fonte: Texto integral. Disponível em < <http://confins.revues.org/7785>>. Acesso em 31 jan. 2013.

Existe, na análise de Antônio Flávio Pierucci (2004, p.19) uma “destraditionalização” da sociedade brasileira, com a queda percentual do catolicismo:

Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais.

Assim, a religião considerada hegemônica no Brasil, no caso, o catolicismo perde força, na medida em que o país se modernizou se “destraditionaliza.” Além disso, os vínculos menos institucionalizados também aparecem, como fica evidente: se em 1980, 1,6 % dos brasileiros se declararam “sem religião”, em 1991, 4,8 % e em 2001, com 7,3%, até atingir 8,04% em 2010.

Considerando que a religião passa a ser mais uma escolha pessoal, no meio de tantas opções no campo religioso brasileiro, do que de imposição familiar dos pais para os seus filhos, superando o já mencionado ditado brasileiro, que afirmara “Eu nasci numa religião e vou morrer nela.” Quase sempre se “nasce” católico, mas cada vez menos se “mantém” católico, o que é um indicativo de que o trânsito religioso existe cada vez mais. Neste sentido reflete como uma crise de acreditar nas instituições religiosas enquanto produtoras de sentido e que o catolicismo é visto como doador universal (TEIXEIRA, 2012, p.12-13).

O trânsito religioso dentro de uma sociedade mcdonaldizada, permite que os grupos neopentecostais possam estar atraindo um número crescente de fiéis. Ronaldo de Almeida (2004, p.17-20), num estudo sobre a religiosidade na cidade de São Paulo, constatou que os pentecostais⁶⁷ representam uma espécie de “receptores universais”. Ao comparar, a “religião de criação” com a “religião atual”, percebeu que os pentecostais receberam fiéis dos grupos católicos, afro-brasileiros, protestantes históricos e “sem-religião”. Os pentecostais junto com os “sem – religião” são “receptores universais”, enquanto os católicos são “doadores universais”, ou seja, perdem fiéis para vários outros segmentos religiosos. Na análise do referido pesquisador “não somente pessoas transitam entre os sistemas religiosos, como também estes se transformam em virtude da concorrência dos adeptos” (Ibid.).

Um fiel pode optar por um pregador eloquente, um culto litúrgico, um discurso triunfalista, hinos tocados num piano, um *mega show*, e pode (re) combinar as opções do que mais gostar através dos “produtos e serviços” ofertados, constituindo um *self-service* religioso, onde o fiel se serve com aquilo que ele quiser. O *self-service* pode ser chamado de *drive thru* religioso. Chamamos esse fenômeno também de “mcdonaldização da fé” ou de “religião *fast food*,” enquanto as necessidades devem ser supridas de maneira mais rápida possível, pois o que importa é a resolução dos problemas enfrentados (doenças, problemas financeiros, relacionamento conjugal, drogas, desemprego, depressão, entre outros) para que o fiel/cliente se satisfaça rapidamente e venha a criar uma relação e um vínculo, que coloca numa vertente as suas necessidades, ou seja, o que ele procura e, de outro lado, as respostas dadas, o que é ofertado pelas Igrejas. Outra forma de se chamar esse fenômeno é de “religiosidade *a la carte*” ou “religião *fast*

⁶⁷Ronaldo Almeida não distinguiu pentecostais de neopentecostais no referido estudo.

food” (MARTINO, 2003,p.53; PAEGLE, 2008, p.2). Desta forma, entendemos que:

O mercado de bens simbólicos está aberto a todos. São poucas, se é que existem, as doutrinas absolutamente secretas e fechadas. Com maior ou menor ônus, qualquer pessoa, pode ser, em um curto espaço de tempo, devoto de anjos, seguidor do padre Marcelo, evangélico, espírita, metodista e ainda dá tempo, na sexta-feira , de encomendar um despacho na esquina mais próxima (MARTINO, p.51-52).

Neste sentido, os neopentecostais têm respondido mais adequadamente e esses novos tempos de “religiosidade *a la carte*.” Quase 70% dos evangélicos eram pentecostais, conforme o Censo de 2000. A estagnação dos grupos reformados contrasta com o crescimento dos (neo) pentecostais. Sobretudo, os neopentecostais que trabalham na lógica do mercado para atrair novos fiéis.

As Igrejas neopentecostais por oferecerem uma maior quantidade e diversidade dos eventos religiosos quando comparados às Igrejas reformadas com até seis opções de horários no mesmo dia, podendo atingir diferentes públicos, em outras palavras, na linguagem do *marketing*, alcançando diferentes nichos de mercado. Claro, que neste sentido, a mídia, a música e o mercado religioso aparecem como elementos importantes, enquanto estratégias de atração de pessoas.

Outra pesquisa feita no estado do Rio de Janeiro contabilizou a organização de 141 novos templos evangélicos; em 1991, de 262 novos templos evangélicos, e em 1992 até o mês de outubro, de 224 novos templos evangélicos, numa média de surgimento de 5 templos evangélicos por semana ou uma para cada dia útil (FERNANDES, 1992, p.7).

Os exemplos das pesquisas citadas tanto em São Paulo quanto no Rio de Janeiro evidenciam o crescimento numérico dos evangélicos, decorrente do trânsito religioso brasileiro, caracterizado pelo seu acentuado dinamismo, notadamente nos grandes centros urbanos. Percebemos dessa forma, que os evangélicos brasileiros, sobretudo, os grupos neopentecostais deixaram de serem atores coadjuvantes no cenário religioso do país para alcançar uma posição de destaque. Neste ponto, entendemos que o crescimento recente dos neopentecostais constitui-se no fenômeno mais importante no campo religioso brasileiro.

Neste capítulo investigamos diversos aspectos dos grupos evangélicos. Aspectos que envolveram a formação histórica das múltiplas denominações, os distintos olhares dos estudiosos sobre as tipologias religiosas evangélicas, bem como a formação de um campo religioso, que tem recentemente se tornado cada vez mais dinâmico e complexo.

No próximo capítulo, buscamos abordar de que forma os evangélicos brasileiros adentraram numa sociedade mcdonaldizada, que é perpassada por elementos de eficiência, controle, previsibilidade e calculabilidade. A espetacularização do culto, a midiaticização da religião, a formação de uma indústria cultural evangélica e as grandes concentrações de fé fazem parte das estratégias para o aumento do capital eclesiástico, embora ocorram também resistências tanto dentro quanto fora do campo religioso evangélico, como evidenciado nos *blogs* de humor evangélicos, no caricato personagem Tim Tones de Chico Anysio e na literatura.

2 – A MCDONALDIZAÇÃO

2.1 – A MCDONALDIZAÇÃO DA FÉ

“Mcdonald’s sells...a system, not products”⁶⁸(RITZER, 2008, p.185)

A frase mencionada acima foi dita por um gerente de um Mcdonald’s em Cingapura. O fato do Mcdonald’s vender um sistema e não um produto significa também a sua aplicabilidade em setores muito além de uma megacadeia de restaurantes, inclusive nas Igrejas como pretendemos analisá-los.

Como forma de teorizar esse processo dinâmico, trazemos o conceito exposto pelo sociólogo estadunidense George Ritzer (2008), na obra “*The mcdonaldization of society*” que entendemos ser útil para aquilo que nos propomos. O que o referido autor chama de “mcdonaldização” está ligado aos princípios pelos quais as cadeias de restaurante *fast food* estão dominando amplos setores da sociedade estadunidense bem como de amplos setores em todo o mundo (Id., p.1). O Mcdonald’s é visto como a maior rede de alimentação do mundo, um símbolo do estilo de vida americano ligado ao capitalismo.

Os aspectos que podem ser analisados pelo processo de mcdonaldização envolvem diversas áreas da sociedade, tais como: sistema de justiça criminal, família, drogas, Internet, fazenda, educação, religião e política, pois envolvem uma forte racionalização e são perpassadas por quatro características básicas, que são: eficiência gerencial, calculabilidade, previsibilidade e controle (Id., p.13). Entendemos neste sentido a “mcdonaldização” como um processo em curso que criou uma rede padronizada e que busca atestar os seus princípios aos mais diferentes lugares e que se apropria do Mcdonald’s como um ícone global, um símbolo, portanto, para compreensão de um fenômeno contemporâneo. Isso inclui a padronização de currículos escolares, de programas de computador, de livros de auto-ajuda, de programas de TV, de lanchonetes *fast food*, das megaigrejas, das cadeias de hotéis e academias, evidenciando uma infinidade de áreas nas quais a “mcdonaldização” é visível.

Luis Mauro Sá Martino (2003, p. 53) sobre a relação entre mcdonaldização e religião, afirma que “Assim como posso dar uma passada no Mcdonald’s e fazer um lanche, em qualquer bairro encontro um templo religioso disposto a dar uma resposta – mais ou menos

⁶⁸ Traduzindo “O Mcdonald’s vende um sistema...não um produto!”

lógica, mas a lógica é a que menos importa nesse tipo de ação – aos problemas do universo. A diferença é que no Mcdonald's eu só pago o preço de *Big Mac*. Difere da visão de George Ritzer, pois ideia de “só comprar um *Big Mac*” se opõe à visão da venda de um sistema e não de um produto. Feita essas considerações iniciais cabe-nos analisar os aspectos mcdonaldizados, começando por uma característica: a eficiência.

2.1.1 – A EFICIÊNCIA

A primeira característica deste signo da vida contemporânea é a eficiência, definida como a melhor forma de atender às necessidades em relação as demandas necessárias. Assim, por exemplo, um cliente faminto pode chegar ao *drive-thru* e sair de forma mais rapidamente possível como um ser saciado. As necessidades aqui podem ser as mais diversas, como lubrificar um carro, perder peso ou conseguir novas lentes de contato. A eficiência parte da ideia de saciar as demandas o mais rapidamente possível, de chegar de um ponto (das necessidades) até outro ponto (as demandas) com a maior praticidade possível (Id.,p.13). No aspecto religioso, a teoria da escolha racional apontou para este sentido, pois “seres humanos buscam o que percebem ser recompensa e evitam o que percebem serem custos” (STARK, 2004, p.6).

Os exemplos da eficiência “mcdonaldizada” são visíveis em várias áreas. Começamos pelo próprio Mcdonald's. A eficiência gastronômica dessa rede de *fast food* passa pela ideia de que primeiramente não é preciso utilizar garfos e facas, pois se comem com as mãos. O sanduíche de frango, por exemplo, o *Chicken McNugget*, é um exemplo de eficiência, na medida em que o frango não tem ossos, cartilagens e pele, bem como qualquer outra barreira que dificulte o consumo, o que é conhecido como *finger foods* (comida que podem ser comida com as mãos) (RITZER, 2008, p.72-73). Em suma, come-se com menos esforço e tempo (Id., p.57). Os cardápios altamente limitados facilitam a escolha do jantar, ao contrário de restaurantes com muitas escolhas.

Os *drive-thru* ligados a ideia de que os clientes fazem os pedidos sem sair do seu carro e que podem consumir aonde quiserem, evita mais locais de estacionamento, espaços físicos para os clientes, mesa e empregados e diminuem as lixeiras, pois os clientes levam os seus próprios lixos. Além disso, o sistema de entrega de produtos numa

caixa (*delivery*) evita que os clientes saiam de casa para ir ao mercado e que tenham que cozinhar (Id., p.60-61).

Na sociedade atual, podemos observar esse tipo de eficiência em vários produtos e serviços obtidos pela Internet. Podemos comprar livros (*Amazon Books*, por exemplo), fazer consultas médicas virtuais, utilizar sistemas de busca na Internet (*Google*, *Lycos*, etc...) e usar cartões de crédito na rede sem sair de casa.

Na educação, o uso de sistemas de programas de computador para os professores com questões pré-elaboradas de múltiplas escolhas oferecidas em CD, bastando o professor selecionar as questões e imprimir, bem como programas de computador que avaliam os ensaios dos estudantes e aulas prontas vendidas, restando pouca coisa para o professor fazer. Além disso, a venda criminosa de trabalhos prontos na Internet com baixas taxas é combatida pela busca de plágios. É o combate da eficiência pela eficiência (Id., p. 64-66).

Nos outros ramos, percebemos também a importância da eficiência: na medicina com o uso de robôs e dos rápidos atendimentos virtuais; no entretenimento como os vídeos sob demanda no modelo *Pay-per-view* fazem com que os espectadores escolham a ordem nos filmes na comodidade do lar; os *audiobooks*, que permitem escutar um livro enquanto se trabalha ou fazer um exercício físico; nos relacionamentos amorosos *online*, nos quais são combinados os perfis de acordo com o que o cliente espera; nos *e-mails* em que não é necessário colocar o envelope nem colar o selo e esperar por dias de respostas, enquanto agora basta escrevermos a mensagem e clicar em “enviar”; o sistema *self-service*, com que os clientes fazem o serviço que antes era feito pelos funcionários, pelos caixas eletrônicos e as companhias telefônicas com os seus serviços impessoais de atendimento (Id., p.66-78).

Mas, podemos nos perguntar como essa ideia de eficiência atingiu as Igrejas? No catolicismo romano, uma campanha do Vaticano em 1985 já anunciava que as indulgências poderiam ser recebidas através das bênçãos anuais do Papa (na época, João Paulo II) pela TV e rádio.⁶⁹ Uma iniciativa da Igreja Universal do Reino de Deus trouxe a ideia do *drive-thru* do Mcdonald’s para o atendimento religioso de

⁶⁹ O italiano Guglielmo Marconi (1874-1937) foi inventor do rádio. Criou a rádio Vaticano. A primeira transmissão da rádio Vaticano ocorreu em 12 de fevereiro de 1931 cf. Rádio Vaticano 80 anos: sonho de paz de Guglielmo Marconi. Disponível em < <http://damiaojr.wordpress.com/2011/02/15/radio-vaticano-80-anos-sonho-de-paz-de-guglielmo-marconi/>>. Acesso em 31 jan. 2013.

forma pioneira na cidade de Houston, no Texas (EUA), numa iniciativa do bispo Renato Cardoso para aconselhamentos pastorais, orações, informações sobre a igreja e convites sem precisar sair do carro (NOGUEIRA, 2012). A ideia foi trazida para o Brasil, em São Paulo e no Rio de Janeiro (LOPES, 2012).

O uso cada vez mais popularizado da Internet foi e é útil para levar as mensagens religiosas para os internautas com o uso do conceito de eficiência, pois permite gastar relativamente poucos recursos financeiros e humanos para, possivelmente um número elevado de fiéis.

A eficiência nesta forma é explorada, pois cada vez mais as pessoas “vão à internet, participam, interagem, pedem auxílios espirituais por meio de *e-mails*, *chats*, fóruns, acendem velas virtuais, etc.” (SANCHOTENE, 2011, p.172). Contudo, no ciberespaço, a lógica da comunicação *in loco* nos templos, por exemplo, de um pregador que fala para vários fiéis, chamada aqui de uma arquitetura comunicacional de “um-para-muitos”, passa a ser de “muitos-para-muitos”, pois a interação dos internautas pode ser muito maior do que a dos fiéis num culto, no sentido de discordar, propor novas idéias, concordar, sugerir, enfim, em suma, interagir, dificultando a ideia mais fixa de Bourdieu (2005) da divisão entre os produtores e os consumidores religiosos (bens simbólicos), pois esse processo ocorre simultaneamente e reflexivamente, o que favorece a ação de expressões desinstitucionalizadas e ao mesmo tempo dificulta a legitimidade instituições mais formais (JUNGBLUT, 2010, p. 209-211). Esse fato (a arquitetura comunicacional de “muitos-para-muitos), paradoxalmente, ao mesmo tempo cria obstáculos à eficiência, permitindo sofrer mais facilmente contestações no mundo do ciberespaço, o que é mais difícil se comparado às contestações *in loco*.

A teologia da prosperidade apresenta-se com características típicas da mcdonaldização. Podemos dizer que ela também é chamada de “teologia da confissão positiva” ao acentuar a dimensão que o fiel, pode exigir e determinar de Deus as bênçãos que desejar, através de uma fórmula simples que envolve quatro passos: “1) diga a coisa, 2) faça a coisa, 3) receba a coisa e 4) conte a coisa” (ARAÚJO, 2007, p. 617). No Mcdonald’s, os funcionários são treinados para adotar sete passos nos pedidos que envolvam: 1) Saudação aos consumidores; 2) Anote o pedido, 3) Faça o pedido; 4) Apresente o pedido; 5) Receba o pagamento; 6) Agradeça o consumidor; 7) Peça para repetir o negócio (RITZER, 2008, p.106). Considerando que no Mcdonald’s a ideia de uma linha de montagem evidencia uma maior eficiência, pois evitamos os passos desnecessários e lentos para se chegar ao produto final (Id.,

p.32), segue-se a ideia de “uma linha de montagem espiritual” nas Igrejas neopentecostais que defendem a teologia da prosperidade, pois:

Em uma sociedade que venera o estilo de vida Mcdonaldizado, uma teologia „pré-embalada” pode facilmente ser vista como uma opção muito atrativa. Ela é o equivalente espiritual ao *„fast food”*, e diferentemente da refeição preparada em casa, ela não requer nenhum preparo, nenhuma limpeza posterior e nenhum envolvimento em seu cozimento. E a chave para a eficiência na Teologia da Prosperidade é ser capaz de “processar” o maior número de pessoas o mais facilmente possível (...). A teologia mcdonaldizada transforma Deus no maior dos *shopping centers* – uma máquina de venda extremamente eficiente. Se o consumo se torna obviamente muito mais fácil para o consumidor quando as lojas são colocadas em um só local – o *shopping center* – não há nada melhor do que depositar em Deus todas as respostas relacionadas ao consumo. A eficiência é claramente vantajosa para os clientes (fiéis) que podem obter o que necessitam rapidamente e com menos esforço. Numa sociedade mcdonaldizada, as pessoas raramente buscam um melhor meio para um fim, por elas próprias. Ao invés disso, confiam em meios previamente descobertos e institucionalizados (ROSSI, 2008, p.124-125).

Num mundo caótico, cheio de incertezas e com uma infinidade de crenças e com o oferecimento de produtos e soluções ágeis e eficientes não é difícil entender a aplicação dos modelos de eficiência dentro do universo religioso, naquilo que ficou conhecido como religião *fast food* (MARTINO, 2003, p.53). Mas, uma teologia muito sofisticada, assim como uma comida muito elaborada pode causar uma “indigestão teológica” aos estômagos mais sensíveis. Não é à toa que Clara Mafra (2002, p. 172) lembra que Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus despreza uma formação teológica formal em seminários; sendo que os bispos e pastores se formam exclusivamente nos contatos com os fiéis e nas rotinas eclesiais.

Existe uma eficiência, tanto na formação de líderes eclesiais em série e de forma rápida (muito mais se comparada às tradições católicas e protestantes reformadas, nas quais é necessária a formação teológica no seminário), quanto na teologia pré-embalada e pronta para degustação dos fiéis. Na sociedade mcdonaldizada, o cliente trabalha para a empresa, quando, por exemplo, leva a bandeja para a lixeira para descartar o lixo. Por sua vez, na teologia da prosperidade, Deus trabalha para a satisfação das nossas demandas, evidenciando o grau de eficiência religiosa (ROSSI, 2008, p.126).

Freqüentemente as demandas estão relacionadas aos problemas, como, por exemplo, à pobreza e doença. Considerando a definição da teoria da escolha racional, “os problemas humanos são situações recorrentes que requerem investimentos (custos) específicos para que as recompensas sejam obtidas” (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 40). A concepção neopentecostal de sacrifício pode ser lembrada, por exemplo, na alegação das elevadas quantias financeiras pedidas aos membros da Igreja Universal para obter posteriormente benesses maiores (GOMES, 2010, p.106).

O teólogo escocês John Drane (2001, p.41) também percebeu outros pontos de eficiência “mcdonaldizada” nas Igrejas. Um dos pontos abordados foram as saudações ritualizadas. De fato, nas Igrejas evangélicas em geral, não é muito difícil de ver saudações do tipo “A paz do Senhor, meu irmão” e “Deus te abençoe” e ainda práticas em que o líder fala e pede a repetição para o irmão do lado como numa fala típica “Olhe para o seu irmão aí do lado e diga que Deus te ama.” Isso sem falar nos “glórias”, “aleluias” e “améns”, repetitivos usados principalmente nas Igrejas pentecostais que ironicamente defendem a espontaneidade e o fluir criativo do Espírito Santo. Trata-se de saudações altamente ritualizadas e que são tornadas rotineiras muitas vezes seguem o modelo pré – embalado semelhante ao que acontece com os atendentes de McDonald’s que costumam atender os clientes com frases padrões e treinados para oferecer algum tipo de acompanhamento. As saudações “mcdonaldizadas” nas Igrejas tendem a se tornar clichês e podem produzir relações artificiais que não envolvam necessariamente a preocupação com a vida do outro na qual a saudação é dirigida. Cria-se um processo de artificialização desse ato que no exemplo de John Drane surge como uma *mea culpa*, já que ele é líder eclesial.

Outro ponto abordado pelo referido teólogo está relacionado aos livros evangélicos, nos quais os tópicos de “como fazer” de “dez passos para a maturidade espiritual”, “como se tornar um pai de sucesso em 60

minutos” são bens comuns nas livrarias do ramo, assim como acontece nos livros de auto-ajuda (Ibid.).

George Ritzer (2008, p.100) citou o exemplo da *Mclean Bible Church*, que possui uma megaigreja com mais de 2000 membros e com nove satélites para transmitir a sua programação, o que implica que os fiéis escutam as mesmas músicas e pregações pastorais, caracterizando também uma “mcdonaldização” religiosa. Para os fiéis, é mais fácil e rápido adotar fórmulas prontas do que buscar elaborar respostas que demandam tempo e investimento. Destacamos ainda o fato de que um estudo feito na cidade do Rio de Janeiro em 1997 entre 935 pesquisadores de 25 denominações mostrou a força dos livros que apresentam uma receita pronta para o sucesso e que ficaram entre os mais citados, como o líder na pesquisa, o livro “Bênção e Maldição” de Jorge Linhares que trabalha a forma pela qual os fiéis devem lutar para não trazerem maldição para a sua vida (FONSECA, 2000, p.66-67).

Percebemos também em instituições como a Igreja Mundial do Poder de Deus, padrões na vestimenta dos obreiros, o que remete a uma cultura corporativa tanto no Brasil quanto em Portugal e nos sugere a ideia de Roy Kroc, o fundador do McDonald’s na padronização das vestimentas dentro de uma burocracia corporativa (NOREN, 2007, p.13). As burocracias nos escritórios (quem ocupa as responsabilidades e espera comportamentos), nas hierarquias (quem dá e quem recebe ordens) e na documentação (regulamentos e regras da organização presentes no manuseio dos documentos) costumam uniformizar procedimentos, o que é útil para uma maior eficiência (RITZER, 2008, p.100).

Gedeon Alencar (2005, p.94) é outro estudioso que trabalhou com a questão da eficiência, conforme a citação a seguir:

Numa dessas igrejas modernas, o líder carismático (Weber) decide “inspirado por Deus” e a coisa se realiza. Deu certo? Vira “padrão sagrado.” Modelo a ser imitado pelos concorrentes. Deu errado? Bate-se a poeira e, no próximo momento, tem nova “revelação”. E não é mera coincidência que nesses tempos neoliberais tenhamos uma produção descartável de espiritualidade, ou algo similar. A indústria cultural mandou lembranças.

De forma geral, podemos afirmar que as Igrejas neopentecostais foram as que mais aderiram à noção de eficiência no cenário evangélico

brasileiro. O fato é que muitas pessoas buscam resolver as suas demandas cotidianas relacionadas com doenças, desempregos, problemas financeiros, vícios nas drogas, desestruturação familiar, tendo a fé como último refúgio para resolver essas questões em que as políticas públicas são insatisfatórias e recorrem essas igrejas para satisfazer a necessidade de respostas eficientes.

Os cultos temáticos são práticas comuns, em que o foco do tipo de público é claramente explicitado conforme a dinâmica semanal. A Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, apresenta o domingo como dia do louvor e da busca do Espírito Santo; a segunda-feira, é dia da reunião da prosperidade; a terça-feira, o dia da sessão do descarrego; a quarta-feira tem a reunião dos filhos de Deus; a quinta-feira é o dia da reunião da sagrada família; sexta-feira é o dia da corrente da libertação; e sábado, o da terapia do amor (ARAÚJO, 2007, p.376). Além disso, a realização de até cinco cultos diários permite uma série de opções de horários para atender as demandas. Delimitar públicos de acordo com demandas específicas (curas, problemas financeiros e sentimentais, entre outros), que no caso, da Igreja Universal do Reino de Deus são definidos de acordo com cada dia da semana é mais eficiente do que misturar públicos com diferentes demandas no mesmo culto.

No *site* oficial da Igreja Universal do Reino de Deus, podemos, por exemplo, visualizar a “terapia do amor”. Observe as informações a respeito desse evento religioso:

A “Terapia do Amor” é voltada para as questões sentimentais. Pessoas que estão em busca de uma vida amorosa bem-sucedida não devem deixar de participar. A escolha amorosa adequada nem sempre depende exclusivamente da pessoa. É por esse motivo que nas reuniões, com base nas Sagradas Escrituras, bispos e pastores ensinam que, para uma vida sentimental harmoniosa, é necessário estruturar primeiramente uma aliança com Deus, pois essa é a base para a felicidade plena. O encontro é importante para os casados, para os que possuem um relacionamento e para os solteiros que estão em busca da sua outra metade. No entanto, a “Terapia do Amor” não se restringe apenas a uma reunião para quem busca a sua alma gêmea. Ela também ajuda homens e mulheres a superar mágoas e traumas do passado - sentimentos tais que podem prejudicar qualquer

relação. Os testemunhos de vidas transformadas são cada vez mais freqüentes. Milhares de pessoas têm comprovado o poder de Deus em suas vidas, por isso, participe você também! A “Terapia do Amor” é voltada para as questões sentimentais. Pessoas que estão em busca de uma vida amorosa bem-sucedida não devem deixar de participar (*Site da Igreja Universal do Reino de Deus*, 26 nov. 2012).

Neste trecho, temos o exemplo claro de um culto específico de quinta-feira, voltado para questões sentimentais, que envolvem tanto os solteiros em busca do seu par quanto os casados para melhorar o seu nível de relacionamento conjugal. A seguir a esta primeira parte do trecho, temos um relato sobre um casal, conforme descrito a seguir:

Felicidade no amor

Carla e Renato tinham um relacionamento de 7 anos. Pensavam em marcar a data de casamento, mas ele tinha um sonho de ser jogador de futebol. Um dia, resolveu ir atrás do objetivo, fazendo testes em clubes. Mas, por influência dos amigos, passou a sair à noite para baladas, e o namoro foi esfriando e ganhando espaço para as brigas e desconfianças. Até o dia em que os dois, cansados de tantos desentendimentos, resolveram procurar ajuda na Igreja Universal do Reino de Deus, e, participando da “Terapia do Amor”, tiveram o relacionamento restaurado. Após colocarem em prática as **orientações recebidas** na reunião, casaram-se e possuem uma família feliz” (Ibid.).

A comprovação da eficiência da “terapia do amor” está baseada no relato do casal Carla e Renato, que após viverem um tempo juntos, mas não casados e com desentendimentos, tiveram o seu casamento feito e relacionamento restaurado por meio da Igreja enquanto instituição, facilmente observável com as expressões em negrito “orientações recebidas.” A reprodução desse tipo de programação da Igreja (por exemplo, do culto da “terapia do amor” em outras Igrejas neopentecostais, permite dizer que quando as relações de demanda e ofertas são testadas e funcionam, ou seja, quando a sua eficiência é comprovada, tende a tornar-se modelo institucional aliado a um peso

espiritual que lhe é atribuído (ALENCAR, 2005, p.94). Não é de se estranhar assim, que os ritos, como o exemplificado na “terapia do amor”, marque a trajetória pessoal do envolvido ao ponto de se considerar um relacionamento antes da Igreja Universal do Reino de Deus entre Carla e Renato e outro depois.

Leonildo Silveira Campos (1997, p.158) ao tratar a Igreja Universal do Reino de Deus atribui um importante valor à conversão, pois existe um marco antes e depois desse ponto, pois o sentido da trajetória pessoal está baseado num antes e depois da conversão a Cristo via Igreja, no caso a Universal do Reino de Deus.

2.1.2 - CALCULABILIDADE

A segunda dimensão da “mcdonaldização” é a calculabilidade. Ela enfatiza a venda do produto (tamanho e custo) e os serviços oferecidos (o tempo que se leva para conseguir o produto) numa relação de custo-benefício. Normalmente associa-se a quantidade com a qualidade. Quanto mais eu ganhar (seja um serviço ou produto) em menos tempo, melhor terá sido a calculabilidade para o cliente. As questões centrais são tempo e dinheiro (RITZER, 2008, p13). Neste ponto, já deve estar claro que:

“Os seres humanos buscam o que percebem ser recompensas e evitam o que percebem ser custos. *Recompensa* é tudo aquilo que, para ser obtido, incorre em custo para o ser humano. *Custo* é tudo que os seres humanos tentam evitar”(STARK; BAINBRIDGE, 2008, p.37).

Considerando que para resolvermos os problemas existem custos envolvidos para que ocorram recompensas que venham a solucionar as demandas requeridas e que as soluções dos problemas envolvem as melhores respostas através das informações fornecidas para a tomada de uma linha de ação, as Igrejas buscam oferecer melhores explicações para atrair fiéis (Id., p.40-41). Em suma, quanto maior a eficiência medida na relação custo e recompensa, melhor para o fiel. Em outras palavras, num sistema de troca, para o fiel a melhor relação se dá com menos custos e mais recompensas. Para maiores recompensas normalmente maiores custos. Uma pessoa que busca uma recompensa não o fará numa Igreja caso considere o custo maior do que a recompensa obtida.

Na linguagem neopentecostal, a expressão “tomar posse da bênção” significa recompensa, sendo que essa só será buscada em caso de real necessidade, enquanto os testemunhos como ocorreu o processo entre a demanda e a recompensa (MORAES, 2010, p.173-174).

Os exemplos de mcdonaldização são claramente vistos na sociedade estadunidense usualmente em termos superlativos. Carros grandes, lanches grandes, pessoas grandes (com a obesidade considerado um problema de saúde pública), enfim, existe uma ideia de quantificação que deve ser medida em termos superlativos. Um filme crítico ao Mcdonald's intitulado “*Super size me, a dieta do palhaço*”, no qual o personagem principal (o próprio documentarista) ficou 30 dias se alimentando apenas de lanches da famosa rede de *fast food*, lembra-nos que os carros nos EUA adaptaram o tamanho do porta-copo para a bebida de 2 litros numa das combinações de lanche e que contém cerca de 66 colheres de sopa de açúcar em cada um desses copos! Para Ritzer (2008) uma sociedade que relaciona qualidade e quantidade tende a ser altamente medíocre.

As redes de *fast food* geralmente fazem essa relação entre a quantidade de comida e a qualidade. Não é à toa que o carro-chefe do Mcdonald's é o *Big Mac*.

Constantemente na nossa sociedade a quantificação torna-se o principal critério de avaliação. Acadêmicos são avaliados pelo número de citações e de artigos publicados e não pela qualidade deles; esportistas, como jogadores de basquetebol, pelo número de pontos, rebotes, assistências, percentual de acertos; programas de TV pelos índices percentuais de audiência; o maior número de atendimentos de pacientes pelos médicos (RITZER, 2008, p.79-96). Uma ideia aplicável neste sentido às Igrejas evangélicas brasileiras é que freqüentemente se afirmam com índice numérico “evangelísticos”⁷⁰ para justificar o seu empoderamento. Igrejas cheias, a existência de mega-templos, o crescimento numérico de templos, o aumento do número de canais de TV e rádio (bem como a sua audiência) traduzem a ideia de quantidade em qualidade. A visibilidade midiática, neste sentido, contribui para que muitas vezes se crie a ilusão de que a Igreja é numericamente maior do que de fato é.

De forma crítica, Walter McAlister (2009, p.50), bispo-primaz da Igreja Pentecostal Nova Vida, a mesma em que se iniciaram líderes carismáticos, tais como, Edir Macedo e R.R. Soares, avalia que na visão

⁷⁰ O termo é de ALENCAR, 2005.

dos cristãos a qualidade da Igreja⁷¹ depende basicamente de quatro fatores: tamanho, orçamento, membresia⁷² e visibilidade na mídia. O autor afirma a ideia de que os líderes não devem buscar uma visão de celebridade nem de busca de espaços midiáticos, nem que o foco deve estar nos quatro fatores citados, mas centrado na busca dos valores cristãos, o que na sua visão, muda a ótica da análise da qualidade da Igreja.

Outra crítica é de John Drane (2000, p.45 - 46) que sustenta que no contexto ocidental o crescimento de algumas Igrejas é um fenômeno muito mais ligado ao trânsito religioso de fiéis de outros grupos do cristianismo do que propriamente ao de pessoas convertidas ao cristianismo. Além disso, o teólogo escocês critica a Igreja como uma máquina despersonalizada que conscientemente se articula para aumentar o número de fiéis, o que cria a demanda para modificar o tamanho do templo e que por sua vez cria uma necessidade contínua de elevação de receitas com a aplicação das técnicas de *marketing* gerando uma progressiva auto-alimentação do processo de crescimento dessas igrejas.

Eventos como grandes concentrações de fé, como a “Marcha para Jesus”, organizada pela Igreja Renascer em Cristo, são exemplos evidentes da busca de números daqueles que “marchem” no evento. A busca da audiência de programas de rádio e TVs evangélicas, a venda de Cd’s ou de músicas baixadas de um cantor (a) *gospel*, as dimensões estruturais de um megatemplo e mesmo a busca por uma maior representatividade política evangélica também evidenciam a obsessão deste segmento religioso pelos números, o que Magali Cunha (2007) chamou de “explosão *gospel*”.

Foi só a partir da década de 1990, que podemos falar dessa “explosão *gospel*”. A expressão “*gospel*” ficou conhecida no Brasil através de Estevam Hernandes, líder da Igreja Renascer em Cristo, que tornou o detentor da patente da expressão do país, criando a gravadora *Gospel Records*, a Rádio Imprensa *Gospel* e promovia a Terça *Gospel* para jovens evangélicos na danceteria paulistana “Dama Xoc”. Tal

⁷¹ Igreja entendido como conjunto dos cristãos. É diferente da ideia de templo, que significa o espaço religioso que abriga os fiéis.

⁷² O critério para definição de membro de uma igreja é dado entre os evangélicos através do batismo ou de carta de transferência de uma igreja para outra, no caso daqueles que já são batizados. Contudo, existem igrejas que não aceitam cartas de transferências de outras denominações e exigem para condição de membros um novo batismo.

fenômeno *gospel* ultrapassa as fronteiras da música e passa pelo entretenimento e pelo consumo (CUNHA, 2007, p.86).

Outro exemplo é a Expocristã, feira organizada pela EBF Eventos, de propriedade de membros da Igreja Batista de Atibaia – SP. É um exemplo da cultura *gospel* no mercado, realizada anualmente desde 2002 em várias cidades do Brasil, sendo a maior em São Paulo – SP, coloca o mercado a serviço do cultivo da fé, criando uma relação de pertencimento via consumo. Assim sendo, *stands* de livros, Cd's, Buffet, revistas, papelaria, turismo, seguradoras, missões, ONGs, roupas, objetos pessoais, DVDs, CD-ROM, brinquedos, fazem parte da Expocristã, ligando consumo ao pertencimento evangélico (Id., p.140).

Outro exemplo da calculabilidade é a busca pela construção de megatemplos, fenômeno recente entre os evangélicos brasileiros. A inauguração da “Cidade Mundial” em Guarulhos – SP, em 1º. de janeiro de 2012, para 150 mil pessoas da Igreja Mundial do Poder de Deus e da “Cidade Mundial”, no Rio de Janeiro; o Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus, que está em construção, são exemplos de calculabilidade (CHAGAS, 2012). O templo do padre Marcelo Rossi, chamado de Santuário Mãe de Deus, em Interlagos, São Paulo – SP, inaugurado no feriado de finados de 2012, com capacidade para 25 mil pessoas, mas quando ficar pronto terá capacidade para 100 mil pessoas, parecem representar a busca da concorrência religiosa católica aos megatemplos evangélicos (G1, 2012). Os megatemplos trazem visibilidade midiática, impressionam pela grandiosidade da arquitetura, evidenciam a capacidade de arrecadação da membresia para construções de tal magnitude, trazendo a ideia de calculabilidade para as estratégias eclesiais.

Para melhorar o crescimento numérico das Igrejas, existe inclusive a aplicação de conceitos de *marketing* com os chamados 4 p's produto, ponto de vendas, promoção e preço: o produto é o relacionamento entre os fiéis e dele com Deus, que visa a satisfazer as necessidades do consumidor; ponto de venda, significa que cada fiel é um agente de distribuição aonde quer que vá, não se restringindo à esfera do templo, espaço por excelência da vida congregacional; a promoção é representada pelas estratégias de alcançar outros fiéis, sendo o testemunho boca a boca, o mais eficaz; e o preço que é representado pelo compromisso pessoal, emocional e intelectual com o produto. O uso de uma pesquisa de mercado, a definição de uma visão ministerial, a formulação de um plano de *marketing*, bem com a sua implantação e a verificação dos seus resultados são defendidos por George Barna (1994, p. 45-56). Trata-se de Igrejas que buscam o seu crescimento numérico,

usando constantemente processos de *marketing* para satisfazer as demandas percebidas e oferecer a melhor resposta possível, na visão delas.

2.1.3 – A PREVISIBILIDADE

O terceiro aspecto é a previsibilidade, relaciona-se com as formas de assegurar que todos os produtos e serviços sejam os mesmos à semelhança do que acontece, por exemplo, com um hotel da cadeia Hilton, que oferece o mesmo tipo de serviço para um cliente em Nova York, Paris ou Bangcoc, evitando-lhe surpresas, à exemplo do *Big Mac*, que tem o mesmo sabor, seja ele consumido no Rio de Janeiro, na Cidade do México ou em Sidney (RITZER, 2008,p.14).

Uma Igreja “mcdonaldizada” deve evitar que o fiel tenha surpresas desagradáveis. Igrejas imbuídas de comportamentos rigidamente padronizados buscam forjar as experiências nos mesmos moldes para todos os indivíduos, independente da sua localização geográfica, essa estratégia, também chamada de “Mcteologia” visa fazer com que a fê ocorra de maneira que possa ser mais previsivelmente controlada (ROSSI, 2008, p.131). Walter McAlister (2009, p.239-240) citou o exemplo das Igrejas pentecostais, que considera infeliz, do chamado “culto dos milagres”, pois seria como supor que o Espírito Santo age com hora e local marcado.

O discurso do tipo “Nós temos o que você precisa” busca criar uma relação de oferta e demanda de bens simbólicos, como citado.

Com efeito, na articulação da religiosidade na atual sociedade do consumo, apresenta a peculiaridade de atender de forma bastante eficaz, uma lógica segundo a qual tudo passa à ser oferecido com base na mensuração dos desejos dos prováveis consumidores da religião, num exercício claro da lógica da propaganda e do *marketing* (PATRIOTA in ENDO *et al*,2007, p.96).

Uma das questões derivadas disso é que a teologia passa a ter um caráter prescritivo, pois visa a atender as demandas a partir daquilo que é desejável para o indivíduo, criando-se estruturas extremamente padronizadas que oferecem receitas de sucesso homogeneizadas sob medida para o fiel/cliente. Essa homogeneização atua tanto para as

pessoas quanto para os bens oferecidos (ROSSI, 2008, p.130). Deriva daí a associação entre a instituição e o fiel nas relações entre oferta e demanda.

Modelos que dão certo num país são ofertados para outros. O Brasil tem se destacado com o surgimento das Igrejas neopentecostais em seu território e de estar exportando o referido modelo para outros países. As Igrejas “*made in Brazil*” têm se destacado como verdadeiras multinacionais, fazendo com que cada país, aonde se abre uma filial, seja um novo marco na geopolítica religiosa, fazendo jus aos próprios nomes “Mundial, Internacional, Universal”. A Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada em 1998 pelo apóstolo Valdemiro Santiago, está com templos na África do Sul, Moçambique, Angola, EUA, México, Suriname, Argentina, Uruguai, Paraguai, Colômbia, Bolívia, Guiana Francesa, Peru, Japão, Portugal e Suíça (*Site Institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus*, 2012). A IIGD, do pastor R.R. Soares, possui igrejas nos EUA, Portugal, Japão, Argentina e México (*Site institucional da Igreja Internacional da Graça de Deus*, 2012). A Igreja Universal do Reino de Deus se encontra, segundo informações do seu *site*, em 180 países, sendo que foi internacionalizada já em 1980, nos EUA (*Site Institucional da Igreja Universal d Reino de Deus*, 2012). A Igreja Sara Nossa Terra tem templos em Portugal, França, Alemanha, Itália e EUA, e sua sede em Brasília é auto-intitulada de “embaixada” (*Site Institucional da Igreja Sara Nossa Terra*, 2012). A Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus funcionam como franquias representadas pelas suas burocracias que criam um *modus operandi*.

Dessa forma, no geral, o modelo, os tipos de cultos e os horários tendem a ser os mesmos e visam não só a atingir imigrantes brasileiros, mas os próprios nativos. A Igreja Universal do Reino de Deus em Portugal pretende ligar o global e o local, sem ficar apegada aos modelos identitários localistas, nem adota as meta-narrativas universais, funcionando com uma estratégia interessante de crescimento (MAFRA, 2002, p.113).

Assim como o McDonald’s pode fazer pequenas adaptações no seu cardápio sem se descaracterizar, as Igrejas neopentecostais “*made in Brazil*” também buscam se adaptar fazendo esse jogo entre o global e o local e a previsibilidade funciona como elemento constitutivo desse processo.

2.1.4 – O CONTROLE

O controle é a quarta dimensão. O modelo organizacional e corporativo do McDonald's ilustra bem essa situação. As filas, os bancos desconfortáveis, as poucas opções de lanches, o atendimento padrão dos funcionários e o uso da tecnologia sugere a ideia que o dono da franquia almeja, a de que os clientes comam o mais rapidamente possível e saiam do estabelecimento. Cabe aos inspetores verificarem se os procedimentos estão padronizados (RITZER, 2008, p.15).

O controle “mcdonaldizado” envolve tanto o aspecto humano quanto tecnologias, entendidas aqui não apenas como máquinas, mas procedimentos, habilidades, regras e técnicas, incorporando tanto uma linha de produção quanto tecnologias robotizadas e computadorizadas. Os ingredientes são pré-selecionados e pré-definidos, fazendo com que ninguém precise saber cozinhar para fazer um sanduíche, mas ser um mero apertador de botões e cumpridor das regras corporativas (Id., p. 115-116).

O sociólogo estadunidense George Ritzer, ao analisar as linhas de produção, lembrou que Taylor separou o “trabalho da mente” do “trabalho braçal”. Henry Ford criou o trabalho repetitivo para que os trabalhadores não tivessem tempo para pensar, além de produzir mais.

Roy Kroc, o fundador do McDonald's, precisava pensar em inovações nas máquinas, mas também que tivessem trabalhadores que não pensassem. Os exemplos atuais do registro de produtos nas caixas registradoras, o ato de “escanear” os produtos para ver o preço e os serviços de *telemarketing* evidenciam o efeito do controle através das tecnologias (Id., p. 122). Impossível não pensar, neste ponto, no filme “Tempos Modernos” de Charlie Chaplin (1942), onde o personagem que ele mesmo interpreta é desumanizado pela máquina, dados aos esforços repetitivos a que foi submetido. A mensagem no final é clara “Vós sois homens, não sois máquina.”

O cinema tem sido pródigo para pensarmos sobre essa relação do controle sobre o homem. O filme “Show de Truman”, por exemplo, apresenta Truman, interpretado por Jim Carrey, fazendo parte de um programa televisivo, uma espécie de *Big Brother* desde o seu nascimento, sem saber que a sua vida estava sendo filmada e que todo o cenário construído da cidade e as relações ali existentes giravam em torno do controle sobre Truman. O enredo desenvolve-se nessa relação entre Truman e o controle social exercido sobre ele. Papel notável é exercido pelo dono do canal de TV a cabo, na qual a história de vida de Truman se desenvolve e que busca, em nome da audiência, dos

patrocinadores e do lucro, manter o controle sobre o referido personagem.

Sintomático ainda é, que um dos maiores sucessos de bilheteria da história do cinema mundial, o filme “E.T., o extraterrestre” retrate a história de um alienígena que chega a um subúrbio de uma comunidade e torne a vida daquela comunidade um evento imprevisível (Id., p.101).

Neste sentido, pensando a questão da Igreja e os seus aspectos de controle, Luiz Rossi (2008, p.131-140) critica a dimensão da domesticação e a passividade tanto dos indivíduos quanto da realidade que o cerca dentro do discurso teológico. Constrói uma crítica à teologia da prosperidade, na medida em que esta é (...)

similar a um panóptico (uma prisão circular com camadas e camadas de células que dão para dentro do círculo. De um lado da prisão, os guardas podem observar cada movimento dos prisioneiros e averiguar se seguem a rotina prescrita). Assim, a teologia da prosperidade chega a ser apenas um ato de depositar, na qual os fiéis são os depósitos e o teólogo, aquele que se deposita. E, em lugar de comunicar vida, o teólogo dá comunicados que os fiéis recebem pacientemente, aprendendo e repetindo diuturnamente. Nessa concepção acumulativa da teologia, todos aqueles que saem e/ou quebram a rotina são considerados violadores da ordem estabelecida. A rotina pré-estabelecida deve, necessariamente, ser seguido à risca. Seguir passos previamente prescritos elimina a maior parte das incertezas da vida, diriam esses teólogos (Id., p.139-140).

O jargão utilizado no meio evangélico para afirmar comportamentos desviantes usa a expressão “fora da visão” para qualificar os que não se enquadram dentro das perspectivas desejáveis da Igreja. Em outras palavras, significa excluir quem não aceita a visão teológica defendida pelo pastor e pela liderança da Igreja.

A teoria da escolha racional não chega a definir o controle, mas o poder, relacionando-os, já que “poder é o grau de controle sobre a própria razão de troca” (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p.44). Já, as relações de troca são conceituadas como “recompensas líquidas de uma pessoa sobre os custos dispendidas em uma troca” (Id., p.43). O poder trabalha nas relações de trocas e dependem de uma série de fatores

como habilidades, treinamentos, experiências, conhecimentos e questões biológicas (Id., p.44). O poder distribuído de forma desigual gera formas de controle desiguais, o que afeta o sistema de trocas entre ofertas e demandas. Frequentemente aquele que busca recompensas tem um poder limitado considerando as variáveis citadas e com expectativas de recompensas altas como a cura de uma doença grave, que é muitas vezes considerada cientificamente impossível de ser curada.

John Drane (2000, p.53) lembra-nos que em algumas Igrejas, o pastor tem sido visto como alguém que faz uma espécie de *checklist* das bênçãos espirituais como se fosse preencher uma lista de supermercado, evitando assim lutar para mudar o sistema e controlando aquilo que ocorre no espaço religioso. Exemplos de pequenos grupos, como as células,⁷³ podem funcionar também como controle das Igrejas. Frequentemente a domesticação do sagrado é a resposta do controle institucional sobre os fiéis.

2.2 A MCDONALDIZAÇÃO, A GLOBALIZAÇÃO E O TRANSNACIONALISMO RELIGIOSO

A mcdonaldização com as suas dimensões e os seus fatores (a eficiência, a calculabilidade, previsibilidade e controle) segue os efeitos da globalização, que é, sobretudo econômico. Entendemos globalização, no seu sentido lato, como o aumento de intensidade de fluxos de bens, capitais, serviços e pessoas. Esses fluxos também trazem implicações religiosas. Enzo Pace (*in* ORO & STEIL, 1997, p.32) defende a ideia de que “globalização é um processo em decomposição e recomposição de identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos do sistema de crenças e pertencimento.” Dessa forma, a globalização apresenta-se para o referido autor como uma questão importante para pensarmos as (re) configurações dos estudos relativos à questão da religiosidade.

Reginaldo Prandi (*in* ORO & STEIL, 1997, p. 68-69) também reflete sobre os aspectos relacionando às intersecções entre globalização, mcdonaldização e religiosidade. O McDonald's como um tipo ideal de organização que se apresenta onipresente e paradoxalmente, em nenhum lugar, pois já não se sabe a sua origem quer real, quer imaginária, e não está ligada, portanto, a nenhum lugar,

⁷³ Células são grupos reduzidos de fiéis que se reúnem com o objetivo de criar laços mais próximos entre os membros, o que é difícil em Igrejas numerosas.

sendo compreendida também como aspecto relacionado à globalização religiosa como um fenômeno sem fronteiras. Afirma ele (PRANDI *in* ORO & STEIL, 1997, p. 69) que:

Igrejas de grande sucesso descobriram fórmulas racionalizadas muito eficazes para a sua propagação, fórmulas que são tiradas da sua economia e não da teologia: a igreja é um empreendimento, como líder religioso deve ser empreendedor em matéria administrativa, para o que conta com um arsenal de soluções pré-testadas, e que em matéria estritamente religiosa repete fórmulas simples e pasteurizadas controladas pela hierarquia, e que podem ser ouvidas em qualquer lugar do mundo, aonde essas igrejas vão se instalando. E, no mundo atual, nem é mais preciso ir ao templo, basta ligar a televisão e sintonizar em inúmeros canais acessíveis pelas antenas convencionais agora multiplicadas pelas antenas parabólicas e conexões por cabo, ou então ligar o computador e navegar até um *site* da Internet, mesmo quando se trata de religiões rituais „tradicionais“ como o vodou do Haiti, o candomblé do Brasil e a sentiria de Cuba, que ensinavam através da rede mundial de computadores, mitos primordiais de uma civilização pretérita que se fundava na transmissão da cultura, e da religião, através da oralidade, do contato face a face e do segredo iniciático. A expansão da religião mais e mais se vale de todas as formas disponíveis de difusão de produtos e idéias e, que são meios de globalização. Há setores do neopentecostalismo, por exemplo, que já se valem de modelo de franquia (ou o seu simulacro) como meio para a sua prosperidade, religiosa e material.

George Ritzer (2008, p. 184-185) nos faz lembrar de um episódio na qual um escoteiro japonês, numa viagem a Chicago, surpreendeu-se ao encontrar um Mcdonald's, pois pensava que a referida empresa era japonesa. A mcdonaldização reflete neste sentido a globalização dos sistemas, pois o que tratamos aqui não é a comida, mas a proliferação global dos princípios de eficiência, calculabilidade, previsibilidade e controle. As resistências aparecem, por isso, como

“*slow food*”, que é contra a homogeneização das comidas e pela valorização das tradições locais e das comidas caseiras, pela alimentação como um espaço de convivência e de valorização da tradição, entre outros aspectos (RITZER, 2008, p.195-196).

A mcdonaldização traduz-se também no fenômeno de destradicionalização: de culturas, de alimentação, de educação, de sistemas de saúde e também de religião. O fato do escoteiro japonês não saber que a origem do McDonald's está nos EUA e que a capacidade de adaptação desta cadeia de restaurantes o fez pensar como num estabelecimento “*made in Japan*” exemplifica a ideia do deslocamento do espaço geográfico evidenciado pelo nível de homogeneidade que o processo mcdonaldizado proporcionou. O exemplo evidencia também a ideia da ausência da percepção da origem tanto do local quanto temporal retomando a ideia de Reginaldo Prandi (in ORO & STEIL, 1997, p. 68-69) ao referir as religiões.

Rita Luiz Segato (in ORO & STEIL, 1997, p. 225-226) analisa a globalização religiosa como um processo de mão dupla, pois as comunidades religiosas transnacionais objetivam criar raízes nos contextos nacionais, criando novas relações com o nacional e o local. Os fluxos dos bens religiosos vindos de fora do local se inserem no contexto da reinterpretação das culturas e dos contextos nacionais através das novas opções religiosas.

No cenário evangélico, enquanto a Reforma do século XVI apresentou claras características nacionais, como o luteranismo nos estados alemães e o caso do anglicanismo britânico, frente à globalização do catolicismo, temos de outro lado o pentecostalismo moderno de *Azusa Street*, em Los Angeles, nos EUA do início do século XX, que surgiu como um fenômeno de transnacionalismo religioso global. Isso ocorreu na medida em que o pentecostalismo nasceu numa cidade formada por imigrantes marginalizados e que rapidamente se expandiu globalmente, com o objetivo de recriar em termos modernos a descida do Espírito Santo no Pentecostes, descrita em Atos 2, e contando com a valorização do dom de línguas.

Considerando que as sociedades que valorizam mais os valores tradicionais e as lealdades e as identidades locais, como no clássico exemplo do islamismo, podemos entender a destradicionalização religiosa justamente como o contrário. Nas sociedades e nas regiões mais cosmopolitas, nas quais os fluxos de bens, serviços, pessoas e capitais são mais intensos, as lealdades e os valores tradicionais tendem a perder espaços. Assim, religiões majoritárias nos países tendem a perder fiéis com a multiplicidade de opções religiosas disponíveis. No

Brasil, a “destradiconalização” está relacionada com a perda da influência e do pertencimento ao catolicismo, como observou Antônio Flávio Pierucci (2004, p.19).

No declínio do catolicismo em países que tradicionalmente têm sido de maioria católica materializa-se, é bom lembrar, uma tendência mais geral, quase uma lei que se repete em todas as grandes culturas religiosas que se constituíram desde a mais remota antigüidade oriental até o final da modernidade clássica ocidental: a de perder terreno. (...)

Neste ponto, relacionamos a “destradiconalização” com a mcdonaldização religiosa, na medida em que a ideia do descartável, do efêmero, se fortalece enquanto há perda da memória, da tradição religiosa e dos pertencimentos e lealdades. A desvalorização dos aspectos ligados às origens, às tradições e às memórias religiosas aparecem como sintomas da mcdonaldização religiosa. Isleide Arruda Fontenelle (2002, p. 316) lembra-nos a descartabilidade do McDonald’s, que transformou o funcionamento do *fast food*, ao ponto de se abolirem louças para lavar, criando os famosos copinhos e talheres descartáveis, na ideia do que surge, já aparece com gosto de obsolescência programada.

O catolicismo e o protestantismo reformado freqüentemente utilizam o discurso da antiguidade, da tradição para se afirmarem enquanto instituições, enquanto o modelo pentecostal, e muito mais o modelo neopentecostal, afirmam não um passado e uma tradição longínqua, mas a capacidade de adotarem estratégias sintonizadas com o contemporâneo. Jamais assisti a um culto (ou seria *show*?) pentecostal e neopentecostal no qual a memória da Reforma Protestante tenha sido evocada. Mesmo nas Igrejas luteranas e presbiterianas ocorreu um enfraquecimento da tradição dos cultos da Reforma, cada vez menos rememorados. Parece-nos um efeito da mcdonaldização entre os reformados. Antes, os neopentecostais afirmam-se simbolicamente muito mais nas cifras gigantescas, na ocupação do cenário público, no seu, por assim dizer, “capital eclesiástico”, do que na tradição. E, podemos dizer que na “mcdonaldização, destradiconalizada”, a ruptura com o antigo marcou uma forma de desenraizamento a um passado comum e, por consequência, com os laços de pertencimento a esse

passado comum. Em outras palavras, as lealdades religiosas são feridas de morte com o processo de ruptura com o passado.

Uma boa pergunta de investigação seria saber, quantos luteranos freqüentam o culto em virtude de uma relação com os ideais de Martinho Lutero; os presbiterianos, em relação a Calvino; e mesmo os metodistas, em relação aos irmãos Wesley? Tal pergunta, parece-nos inconcebível entre os neopentecostais, até porque os líderes estão vivos e esse distanciamento seja físico, seja temporal, não é percebido, sintoma também da onipresença dos líderes como Edir Macedo, R.R. Soares, Valdemiro Santiago, entre outros através das redes de TV e Internet.

A valorização do presente é acentuada no neopentecostalismo quando comparamos com os reformados e os católicos. Ao desvalorizar o papel teológico da doutrina reformada, bem como a sua visão de tempo e de história, o neopentecostalismo valoriza mais a imanência do que a transcendência, na qual a adesão é mais importante do que a salvação. No catolicismo e nas Igrejas reformadas, devido ao peso da tradição é mais difícil mudar a doutrina do que no neopentecostalismo. Esse segmento religioso padroniza-se através do *staff* e das burocracias decorrentes do mesmo.

O efeito midiático da religião e a valorização do presente trazem-nos a ideia da desterritorialização. Segundo Oneide Bobsin (2002):

Assim, um novo mapa está sendo configurado. Nele, nem mesmo reductos religiosos tradicionais estão protegidos de invasões de antigas idéias e crenças que se apresentam como novidade, justamente por terem sido arrancadas do lugar onde nasceram e se desenvolveram. Longe de seu lugar vivencial, as novas ideias religiosas e crenças adquirem uma grande mobilidade. Há quem diz que um alemão, por exemplo, poderá se converter ao islamismo lendo textos do Corão na internet.

A globalização atua no campo religioso destradicionalizando-o. O imigrante que leva consigo a sua fé para o exterior, o televangelismo, os *sites* das Igrejas e dos serviços religiosos disponíveis nas várias línguas são formas que mostram como a globalização no seu aspecto religioso age sobre as pessoas, evidenciando que são formas mais que evidentes de destradicionalização do campo religioso, que

enfraquece os modelos de religião institucional, ligados histórica e culturalmente ao Estado. Assim, no campo religioso brasileiro o catolicismo perde espaço percentual com a queda na última década de 73,4% para 64,6% (IBGE, 2012). Simultaneamente, aumenta a população que se articula fora da esfera institucional, os chamados “sem-religião”, com cerca de 8%, além do aumento dos evangélicos como um todo, que passaram de 16% para 22% (Ibid.).

A sociologia tem demonstrado a crise de pertencimento das instituições atingindo partidos políticos, sindicatos, além das Igrejas. Essa crise de pertencimento institucional aparece também nos dados religiosos do IBGE. O catolicismo, religião institucional por natureza, apresenta, como já afirmamos, uma queda percentual, enquanto cresce o percentual tanto dos sem-religião, quanto dos evangélicos genéricos, que passam de 1% em 2000, para 4,8% em 2010. Entendemos que a globalização, ao permitir colocar, o indivíduo com um número gigantesco de conceitos e idéias religiosas distintas através do próprio fluxo desses bens religiosos, atua também contra a capacidade das instituições de impor um sentido religioso aos fiéis, derivando daí a crise de pertencimento. Ora, se a religião é produtora de sentido, a globalização, ao colocar diversas opções religiosas à *la carte*, permite que os consumidores disponibilizem de bens simbólicos fora das opções institucionalmente oferecidas, criando uma crise de sentido frente às inúmeras opções oferecidas. A socióloga britânica Grace Davie (1994) cunhou uma expressão com o título do seu livro “*believing without belonging*” (crer sem pertencer) para apresentar o fenômeno que explicamos, afirmando que, de fato, que a crença religiosa passa cada vez menos pela tradição e pela a institucionalização.

Helena Vilaça (2006, p.21) situa o processo de individualização ligado às dinâmicas sociais e aos múltiplos agentes concorrenciais com o oferecimento de uma ampla gama de bens religiosos. A individualização aparece como um traço distintivo do enfraquecimento institucional. A ideia é de que a religiosidade pode ser desenvolvida sem a mediação de uma instituição religiosa. Em suma, as Igrejas perdem cada vez mais espaço de imporem aos indivíduos as práticas religiosas que desejam e nas quais crêem. Uma reportagem jornalística relatou bem esse dilema, exemplificado com uma moradora do morro de Santa Marta do Rio de Janeiro, que frequenta três espaços religiosos diferentes (a Igreja católica, na qual foi batizada; a Igreja evangélica “Deus é amor” e a também Igreja evangélica Nova Vida). Enquanto na Igreja católica, ela gosta dos folhetos distribuídos na missa; na Igreja “Deus é amor”, de “uma língua doida”; e da Igreja Nova Vida, do fato de lerem

bastante a Bíblia, mas não sabia afirmar qual o seu pertencimento religioso, mas só, que Deus é um só (GOIS; SCHWARTSMAN, 2012).

John Drane (2000, p.11 – 16) trabalhou com quatro mudanças culturais que afetam a Igreja no mundo contemporâneo. A primeira é que nos tempos atuais nada funciona como funcionava anteriormente e a “revolução doméstica” com um sem-número de aparelhos eletro-eletrônicos que fazem parte da vida cotidiana é um óbvio sinal das diferenças da geração atual para as gerações passadas. O pragmatismo cotidiano com a quebra da tradição criou uma ruptura geracional. O segundo ponto é a percepção que as formas de viver, ou seja, as experiências do mundo Ocidental não são as únicas possíveis para dar sentido à vida. O crescimento do neopentecostalismo e dos chamados novos movimentos religiosos, como o *New age* (desinstitucionalizado), são incorporados e privatizados a partir das experiências religiosas. O terceiro aspecto é que frequentemente as pessoas desejam ser mais espirituais do que religiosas e o crescimento de novas formas de espiritualidades e o mesmo de livros como “O código da Vinci” de Dan Brown atestam isso. Acrescentamos que nas livrarias, além do tradicional setor de religião, é comum encontrarmos seções de auto-ajuda e de espiritualidades. A Igreja institucionalizada tem sido vista muitas vezes como limitadora da espiritualidade. O último aspecto é a ideia que vivemos em tempos de medo. Medo de catástrofes ecológicas, medo de um futuro incerto, medo de um atentado terrorista, entre outros medos.

O protestantismo reformado usualmente é retratado, ligado ao individualismo moderno, no qual as mediações institucionais da figura do padre e da Igreja como a única forma de se chegar até Deus deixam de existir. O lema católico “fora da Igreja não há salvação” foi duramente combatido pelo protestantismo reformado, o que numa visão teria levado a uma progressiva racionalidade do mundo e, por consequência, a um desencantamento do mundo, sendo paradoxalmente para essa corrente, um dos pilares do secularismo. O homem está só diante de Deus e apenas a ele e não a instituição responde por seus atos. A abolição dos elementos mágicos e sagrados através da Reforma Protestante seja dos santos, dos elementos mágicos, do conceito de transubstanciação do pão e do vinho no corpo de Cristo foi vista como a perda da aura de sacralidade que progressivamente poderá levar ao desencantamento do mundo. Os neopentecostais parecem buscar um caminho inverso, que aposta no reencantamento do mundo com a volta

dos elementos mágico-religiosos, como a rosa de sarom,⁷⁴ água ungida, terra santa, portas abertas e uma série de campanhas e correntes que buscam criar ligações entre o indivíduo e a instituição. A austeridade protestante contrasta cada vez mais com o neopentecostalismo.

A chave do sucesso quantitativo do neopentecostalismo no Brasil passa pela sua capacidade de acomodação de diferentes matrizes religiosas configuradas numa lógica de hibridismo, termo biológico para designar o cruzamento de espécies diferentes, que foi apropriado pelas ciências humanas para designar cruzamentos culturais distintos e que foi chamado de “hibridismo cultural” (CUNHA, 2007, p.20-27). É mais uma resposta a uma sociedade de indivíduos que sofrem um esvaziamento das dimensões comunitárias e da ética social presente em outras vertentes do cristianismo. Considerando que a individualização ou a privatização da religião estão relacionadas a um processo de *bricolage* que remete à capacidade pessoal de re (configurar) sistemas religiosos conforme os bens simbólicos oferecidos e internalizados, consideramos que os neopentecostais estão no campo brasileiro com uma grande capacidade de acomodarem diferentes matrizes religiosas no seu modelo.

Pierre Sanchis (*in* ORO & STEIL, 1997, p.103-115) analisa o campo religioso brasileiro através do pré-moderno (tradicional), com o moderno (o uso da razão) e do pós-moderno (ligado à livre escolha) considerando esses três elementos presentes e (re)combinando-se entre si. Parece-nos que o neopentecostalismo, ao misturar os três aspectos : (pré-moderno) com suas crenças mágicas; moderno, com o uso da racionalidade econômica; e pós-moderno, como a resposta às questões de individualização do sujeito presente na confissão de fé positiva), atua como uma chave explicativa do seu sucesso e da sua eficácia simbólica.

Gedeon Alencar (2005, p. 83-100) entende que o neopentecostalismo conseguiu a melhor adequação cultural ao Brasil, ao trabalhar com o sincretismo (matrizes judaicas, católicas e afro combinadas), o que explica o seu crescimento numérico, contribuindo também para a ideia do *self-service* religioso (ou seriado *drive-thru* mcdonaldizado?), para a valorização do corpo e dos elementos estéticos (em contraste com a austeridade puritana ou dos usos e costumes assembleianos), para a ausência de tradição (como eles têm tradição

⁷⁴ Os neopentecostais costumam usar diversos elementos mágicos, atribuindo-lhes poderes curativos. Tal característica é frequentemente contestada pelos evangélicos reformados devido a apropriação por parte dos neopentecostais aos elementos mágicos que já estava presentes no catolicismo.

limitada, podem fazer qualquer coisa) e para o personalismo carismático. Paradoxalmente, o neopentecostalismo consegue combinar rupturas com adesões pessoais e com a convergência dessas mesmas trajetórias como fenômenos de massa (SANCHIS *in* ORO & STEIL, 1997, p.107).

O autor acrescenta ainda que:

(...) ao contrário do que se deveria esperar em termos de „rupturas“ entre membros das mesmas famílias, dos mesmos bairros populares, rupturas acarretadas pelas „conversões“ ao pentecostalismo, emergem novas formas de empréstimos, passagens, reinterpretações, pontes entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente com sentido e força. Relativizações de fronteiras, dessas mesmas fronteiras teoricamente afirmadas com tanta realidade. Um autêntico reencantamento do mundo, muito pouco „moderno“, pouco protestante também, mas que fiéis neopentecostais reassumem, junto com a revelia da „modernidade“ (Id., p.109).

O exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus, como modelo emblemático do neopentecostalismo adequado à contemporaneidade, tem sido dado *ad nauseam* na sociologia das religiões brasileira. Suas cisões e concorrentes como a IIGD e a Igreja Mundial do Reino de Deus seguem o modelo e adentram o jogo do campo religioso brasileiro com estratégias similares.

O sentido da expressão “fronteiras” aqui ganha outro viés. Não se trata apenas de ultrapassar as barreiras geográficas, mas também de ultrapassar as barreiras denominacionais rigidamente delineadas na reconfiguração da religião do *self*, na qual o *happening* (experiência pessoal) é mais importante do que a doutrina, enquanto uma compreensão fechada dentro da denominação. Um passo importante neste sentido é a desconstrução da teologia, ou, porque não dizer de uma “contra-teologia”, já que a teologia atua normalmente em sintonia com a tradição e desenvolvem fronteiras entre o permitido e o proibido.

Na cultura religiosa denominacional havia um sentido territorial, pois as tradições baseadas numa memória coletiva sujeita a um tempo e um espaço definidos e que foi desterritorializado pela eletrônica, pelos acontecimentos em tempo real, transformando-o numa

espécie de eterno presente (MOREIRA *in* OLIVEIRA; REIMER; SOUZA (organizadoras), 2011,p.12 Considerando que a globalização relaciona simultaneamente uma homogeneização cultural, o que podemos chamar de “americanização da cultura”, “mcdonaldização” e “imperialismo cultural” com forças que defendem a diferenciação cultural, entendemos que as novas fronteiras, quer sejam culturais, econômicas, políticas ou simbólicas, favorecem a experimentação e as recombinações, o que diminui as lealdades tradicionais (Id. p.12-13).

Um ponto para ser analisado aqui é que a globalização se relaciona com uma cultura de consumo, na qual dialogam códigos simbólicos de consumo local e global, nos quais a pertença e o trânsito desses códigos ocorrem de formas múltiplas, constituindo um multipertencimento. Além disso, fortalece-se a crise das instituições tradicionais, já que a própria cultura de consumo tende a diluir as lealdades e pertencas religiosas, afetando-as como produtoras de sentido, bem como nos comportamentos cotidianos dos fiéis.

Essa cultura de consumo dentro do campo religioso transforma os símbolos, os ritos, as figuras e a própria linguagem religiosa que passam a ser vistos dentro de uma lógica empresarial e administrativa como elementos tipicamente deste universo, como planificação, publicidade, rentabilidade, fetichização e esteticização da linguagem religiosa. Reduz-se assim a religião à estética e ao espetáculo.

Outra característica dessa cultura do consumo relaciona-se à individualização. À medida que os gostos pessoais são modelados e remodelados dentro desse contexto formam-se hábitos de consumo, em que a herança, a tradição e a memória são questionadas pelo indivíduo, definindo suas crenças mais por opções individuais do que pelo patrimônio institucional religioso. A experimentação do indivíduo que nega os modelos institucionais são aceitas ou rejeitadas, de acordo com a eficácia visualizada pelo indivíduo.

Como vimos, os elementos “mcdonaldizados” de extrema racionalização como eficiência, calculabilidade, previsibilidade e controle de pessoas vistas como princípios de funcionamento aparecem mais claramente entre os neopentecostais. As próprias logomarcas são vistas como uma nova religião que defende um conjunto de idéias que, devido aos aspectos publicitários, convertem as pessoas às suas maneiras de pensar. Num mundo imagético, nada mais natural do que as próprias instituições religiosas se apropriarem desses aspectos para convencer as pessoas da sua mensagem (Id. p.16-20).

Sobre o processo de individualização da globalização,

“(....) o que temos hoje no horizonte da globalização não é o sujeito autônomo e orgulhoso na modernidade e sim o indivíduo confuso da pós-modernidade, isto é, um sujeito debilitado, apartado das redes de relações familiarese sociais que tradicionalmente carregavam, submetido a todos o tipo de pressões, cobranças por produtividade, sobrecarregado com a obrigação de decidir tudo sozinho, pois está estruturalmente „fora da casa”” (Id. p.26).

Num primeiro momento, o indivíduo percebe que as visões de mundo, sejam oferecidas pela etnia, pela tradição, pela cultura tradicional, pela classe, têm esses laços desfeitos e buscam refazer-se através do estoque de objetos, símbolos, rituais, atitudes e valores próprios da globalização, pois simultaneamente os sujeitos têm uma liberdade para experimentação e têm que lidar com as suas consequências (Id. p.27). O pentecostalismo combina, para usarmos um termo de Giddens, um desencaixe dos laços de fidelidade apontados pela globalização, que recriam a sua identidade com vínculos de pertencimento à religião da salvação universal, como exemplificado entre os pentecostais (Id. p.31-32).

A extrema individualização em termos mercadológicos trouxe para o campo religioso, a questão de identidade através da escolha do estilo de vida e visão de mundo, num processo de construção individual de identidade. A personalização da religião ligada à *bricolage* na busca da construção individual da identidade, também se relaciona com outros fatores, como mudanças culturais e organizacionais e práticas coletivas. A possibilidade da mobilidade social e espacial permite uma mistura de crenças que coloca em xeque o mapa geográfico de hegemonia confessional de determinadas tradições religiosas circunscritas num espaço territorial delimitado (VILAÇA, 2006, p.107-108).

Na medida em que os grupos étnicos e as regiões do planeta passam a ter acesso cada vez maior ao processo de intensificação dos fluxos de bens, capitais, serviços e pessoas, a globalização torna-se mais evidente, sendo que a religião também se enquadra dentro desse processo. Religiões afro-brasileiras avançam para os demais países do Mercosul, a religiosidade oriental adentra o Ocidente, grupos neopentecostais “*made in Brazil*” avançam na Europa, os televangelistas estadunidenses fazem sucesso na América Latina, enfim, intensificam-se os fluxos das expressões religiosas que ganham novos

contornos que desrespeitam fronteiras nacionais, num fenômeno que é conhecido como transnacionalismo religioso.

2.3 – A MUDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Usualmente, para se referir às relações entre a mídia e a religião, utiliza-se a expressão “Igreja eletrônica”. Definimos “Igreja eletrônica” como “aquela que usa os dispositivos aparelhos e parafernália eletrônica (recursos eletrônicos) para atingir os seus fiéis ou, ao público presente, em assembléia ou em seus lares, em substituição à tradicional obrigação da presença física nos templo” (GOMES, 2010, p.43).

Outra expressão é de “ciberigreja”, enquanto a utilização de técnicas com objetivo de atingir fiéis que já não buscam mais a participação *in loco* (Id. p.44).

Joana Puntel (2008, p.25-27) lembra-nos os diversos sentidos de comunicação. Numa delas, comunicação representaria a concepção de partilhar algo em comum, ligado ao pertencimento de uma comunidade. Outro sentido liga-se à ideia de transmissão física (por exemplo, de calor, luz, magnetismo) e também de dons, sensações, idéias, pensamentos e significados. Podemos pensar comunicação como troca, que envolve a passagem de tempo.

Definimos também o que chamamos neste tópico de “mudiatização” compreendido

“como fenômeno técnico-social-discursivo pelo qual as mídias se relacionam com outros campos sociais, afetando-os e por eles sendo afetados, mas como campo de operações e, ao mesmo tempo, constituídos por dispositivos que tratam de organizar e reger, segundo certas competências, as interações entre os campos sociais”(GASPARETTO, 2011, p.16).

O que chamamos de mudiatização religiosa neste tópico implica nas relações entre os dois campos sociais. A força midiática é tão poderosa que torna praticamente impossível dissociá-la da vida cotidiana e mesmo dos estudos como campo social independente (Ibid.).

Como o desenvolvimento das comunicações e dos transportes no século XX, a expressão “um mundo” ganha um sentido real e não é mera retórica discursiva. O desenvolvimento tecnológico permitiu a

ampliação do alcance das mídias, possibilitando novos tipos de interações. Considerando que as interações face a face, exigem a participação *in loco* dos indivíduos, no qual um fala e outro responde, e vice-versa, numa via de mão dupla (dialógica), a criação das mídias costumeiramente chamadas de “mídias de massa” permitiu o fluxo basicamente numa direção, mais estanque, com emissores e receptores de forma bem distinta como no rádio, no cinema e na televisão, num fluxo de mão única (PUNTEL, 2008, p. 40-41). A Internet alterou essa sistemática, pois possibilitou uma maior interação dos internautas frente às mensagens recebidas onde todos podem ser receptores e emissores.

A massificação da comunicação permitiu a disponibilização de produtos para muitos destinatários ou consumidores. Além disso, possibilitou que a produção do discurso fosse feita de maneira muito diferente dos locais onde os mesmos discursos são recebidos, num deslocamento do tempo-espaco (Ibid.). Quando apontamos que numa sociedade globalizada havia um desencaixe entre a produção e a recepção, a TV contribuiu para esse fenômeno ao colocar indivíduos assistindo uma programação fora do contexto da sua vida presencial, ou seja, ausente da presença física nos templos *in loco*.

Nas Igrejas evangélicas há aqueles que têm uma visão otimista e outros, uma visão pessimista frente a tal fenômeno de desencaixe entre produção e recepção. Para Walter McAlister (2009, p.130-131), líder da Igreja Nova Vida, a TV é vista como fator desagregador da sociedade, pois impõe situações nas quais o indivíduo não tem nenhum poder de interferência, tornando-os passivos frente aos fatos. O caso da Congregação Cristã no Brasil, a mais antiga igreja pentecostal do país, que proíbe oficialmente a participação da igreja em proselitismo via rádio ou TV, é uma exceção (FREESTON *In* ANTONIAZZI, 1994, p. 103). Os evangélicos que enxergavam de forma positiva o uso da TV encaravam a possibilidade de levar o Evangelho, as boas-novas, para muito mais pessoas do que nas interações face a face, o que justificaria o seu uso. Também no meio católico, a criação da paróquia virtual para muitos substitui a paróquia dos fiéis.

Os estudos de caso pesquisados das práticas comunicacionais eclesásticas feitos por Pedro Gilberto Gomes (2010, p.121-130) mostram que as Igrejas evangélicas mais ligadas à palavra escrita, como, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil e a Igreja Metodista, não possuíam rede de TV e eram tímidas no uso do rádio. A Igreja Universal do Reino de Deus, por ser neopentecostal e já ter nascido no período midiático, na década de 1970 contava com uma

elevada presença na rádio e na TV, atingindo um tipo de público menos escolarizado que as Igrejas luteranas e metodistas.

Cabe-nos lembrar das relações históricas entre o rádio e o evangelismo, que evidenciam uma relação entre os EUA e o Brasil, nesse aspecto. A primeira transmissão de rádio foi feita em 1909 por Guilherme Marconi na Itália e que teve nos EUA, o primeiro país a utilizar esse veículo de comunicação para fins religiosos (BELLOTTI, 2005, p.55). O pioneirismo da radiofusão religiosa ocorreu em janeiro de 1921 com a Igreja Episcopal do Calvário, na cidade de Pittsburgh, na rádio KDKA. Um ano mais tarde, surgiu a primeira estação exclusivamente religiosa na cidade de Chicago chamada, *Where Jesus Blessed Thousands (WJBT)* (GOMES, 2010, p.50).

Personalidades como F.F. Bosworth, que desenvolveu cultos de libertação e cura; Aimee Semple McPherson, a fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular fundadora também da rádio KFSG em Los Angeles (EUA), em 1924; e o assembleiano Robert Craig, fundador da rádio KGTT, em 1925, em San Francisco (EUA), estão entre os pioneiros da radiodifusão evangélica no mundo (ARAÚJO, 2007, p. 722).

Na Inglaterra, a BBC foi a pioneira na radiodifusão religiosa com a criação, ainda na década de 1920, de programações dominicais que envolviam denominações evangélicas e o catolicismo, através do convite feito pelo diretor John Reith (GOMES, 2010, p.49). Na Suécia, a Igreja Filadélfia de Estocolmo foi pioneira com participações de Allan Thörnberg e Lewi Pethrus em 1945 (Id., p.723). No Brasil, a primeira transmissão religiosa ocorreu em 1943, no programa adventista chamado de “A voz da profecia” (BELLOTTI, 2005, p.55). O missionário da Assembléia de Deus, Nels Lawrence Olson fundou um programa radiofônico em 1947, na cidade de Lavras (MG) e já possuía conhecimento como meio de evangelização devido a sua experiência nesta área em Wisconsin (EUA) (ARAÚJO, 2007, p.724).

Líderes evangélicos como Robert McAlister (Igreja Nova Vida), Davi Miranda (Igreja Pentecostal Deus é Amor), Edir Macedo (Igreja Universal do Reino de Deus) e R.R. Soares (Igreja Internacional da Graça) se destacaram no uso maciço da radiodifusão evangélica no Brasil.

As rádios foram as precursoras da TV. Os modelos dos tele-evangelistas estadunidenses influenciaram os religiosos brasileiros. As motivações dos tele-evangelistas se enquadram no processo de grandes

reavivamentos⁷⁵ da década de 1950 e 1960, período em que a Igreja foi social e moralmente questionada, e caberia aos tele-evangelistas o papel de reafirmar as suas posições conservadoras frente a esse cenário.

Lembramos que o metodismo com John Wesley no século XVIII na Inglaterra foi o primeiro momento em que o protestantismo buscou atingir as necessidades da massa urbana com pregações em minas de carvão, ao ar livre, feiras, mercados e até cemitérios (GOMES, 2010, p. 57). Grandes pregadores reavivalistas no século XIX e XX como Dwight Moody, Billy Sunday, Aimee Semple McPherson e Charles E. Fuller foram exemplos de líderes religiosos que pregavam para grandes públicos, antecipando a participação dos tele-evangelistas (Id. p.58-61).

No tele-evangelismo, um dos pioneiros foi Oral Roberts. Ele foi um missionário itinerante conhecido pelo fato de que pelas cidades aonde passava, abria tendas em que se formavam filas de pessoas em busca de cura, que eram reproduzidas em programas ao vivo (ARAÚJO, 2007, p.841; GOMES, 2010, p.70). Jimmy Swaggart, Jerry Falwell, Jim Bakker, Rex Humbard, Paul Crouch, Ross Bagley, Frank Pollard, Pat Robertson, James Robinson, Keneth Hagin, Kenneth Copeland, Jack Von Impe, Billy Graham, Ernest Angley e Donald Schuller foram os mais importantes tele-evangelistas nos EUA (ARAÚJO, 2007, p. 841-843; GOMES, 2010, p.65-78).

O modelo normalmente começava com a compra de espaços televisivos nas redes de tv, partindo-se depois para a busca de os tele-evangelistas terem os seus próprios canais. Programas como “*The 700 club*”, de Pat Robertson; “*Old Time Gospel hour*”, de Jerry Falwell; “*You are loved*” e “*Cathedral of tomorrow*”, de Rex Humbard; “*Praise the lord*”, de Jim Bakker; foram alguns dos programas que fizeram sucesso na TV dos EUA (Ibid.).

Pedro Gilberto Gomes (2010, p.80) afirma que:

No que diz respeito às constantes de motivação, os tele-evangelistas foram movidos pelo desejo de ampliar as audiências para o anúncio do Reino de Deus, ao qual se sentiam chamados. Para a maioria deles, nos Estados Unidos, a utilização da mídia eletrônica foi uma atualização das tradicionais tendas, dos pregadores ambulantes,

⁷⁵ Geralmente os reavivamentos são vistos como um novo sopro que busca revitalizar a fé das pessoas dentro dos contextos de crise.

que buscavam reacender a chama da Pátria, da família e dos valores morais da sociedade que, de tempos em tempos, vivia períodos de decadência. Daí o desencantamento que os analistas chamam de „o grande despertar“. Isto é, os períodos de reavivamento religioso. No caso, a aproximação do espaço midiático pelos agentes religiosos foi uma assunção dos modernos meios para potencializar o anúncio do Evangelho. As mesmas motivações animaram e animam os tele-evangelistas brasileiros, não importando a denominação religiosa que pertençam.

O tele-evangelismo brasileiro, como já escrevemos, seguiu o modelo estadunidense. A popularização dos programas de TV no Brasil ocorreu notadamente na década de 1970. Termos como “Igreja eletrônica”, “*marketing* da fé,” “Igreja comercial,” “messianismo eletrônico” foram criados para identificar esse fenômeno religioso – midiático (ROMEIRO, 2005, p. 79).

Ari Pedro Oro (1996, p.66-70) lembra que os diferentes sentidos da “Igreja eletrônica”. Havia o sentido econômico que representa a capacidade financeira de colocar os programas no ar; o sentido proselitista, de acordo com a propaganda das denominações ou do próprio pregador; o sentido legitimador, do *status* evidenciado pela participação nos meios de comunicação de massa e o sentido dinamizador como estratégia de reforçar a participação dos telespectadores para a presença *in loco* nos templos.

Gérson Leite Moraes (2010, p. 130-170) distinguiu dois modelos de mídia entre os evangélicos: uma mídia religiosa secularizada representada pela Igreja Universal do Reino, com a compra da Rede Record, que também possuía programas sem cunho nitidamente religioso; e a IIGD, com uma mídia religiosa como na TV, com a Nossa TV e a RIT.

No caso desta última, R.R. Soares entrava com o programa “Show da fé”, veiculado desde 1977, primeiramente na TV Tupi e hoje transmitida pela Rede Bandeirantes que é dividido em quatro partes: “novela da vida real” (a exposição de fatos verídicos de pessoas doentes e que dão testemunho de como se converterem), “abrindo o coração” (cartas dos telespectadores pedindo aconselhamento em virtude de algum problema específico), “músicas” e “pergunte ao missionário” (duas perguntas respondidas em cada programa com temas atuais) constituindo-se como modelo desse tipo de programa de auditório (Id.

p.159-160). O fato de haver no programa “Show da fé”, a valorização da Igreja, no caso, a IIGD, e não somente do tele-evangelista; bem como de outras Igrejas, como a Renascer em Cristo, a Assembléia de Deus e a Sara Nossa Terra, bem como a presença de empresários com Arolde de Oliveira e Francisco Silva, são exemplo de formas midiáticas e midiáticas que evidenciam que o fenômeno é mais amplo do que a participação dos tele-evangelistas.

Outra figura de destaque no cenário brasileiro é Silas Malafaia, pastor assembleiano, que estreou na TV na rede Record em 1982, com o programa “Renascer”, depois denominado “Impacto” e, agora “Vitória em Cristo” (ARAÚJO, 2007, p.443-444).

Depois deste breve panorama da recente história do uso da mídia por parte das Igrejas cristãs, vale lembrar o debate que ocorreu nos EUA e também se tornou motivo de estudos no Brasil, sobre a relação entre a Igreja tradicional e a “Igreja eletrônica”. O programa “Fantástico” da Rede Globo já discutia essa relação em 1978, abordando os dois tipos de Igreja nos EUA, questionando se a “Igreja eletrônica” acabaria com a Igreja tradicional e os métodos de financiamento para manter os programas de TV, o foco na audiência, entre outras questões (CONCEIÇÃO, 2012).

Para os críticos do modelo da “Igreja eletrônica” existem vários aspectos dessa rejeição:

- Que o foco da Igreja cristã é o templo e não a televisão (MCALISTER, 2009, p.133);

- O corporativismo das relações entre a política e os tele-evangelistas para a obtenção de espaços televisivos cada vez maiores através de candidatos evangélicos (BAPTISTA, 2009);

- A questão ética das contribuições e das práticas de cura consideradas suspeitas (MARIANO, 2005).

A “Igreja eletrônica”, agora reforçada pela presença midiática na Internet, estimula a individualização e a destruição do espaço comunitário, enquanto permite que o fiel receba a mensagem religiosa na sua casa, sem necessidade da presença no templo. Além disso, pode favorecer os programas religiosos, estimulando a oração e pedidos de bênçãos, o escutar de canções religiosas, o tornar-se consumidor de CDs, DVDs com pregações e/ou músicas do seu cantor *gospel* preferido, bem como livros e objetos considerados sagrados, pedidos de aconselhamento pastoral através de um e-mail ou carta, entre outros produtos e serviços adquiríveis a partir da comodidade do lar.

Numa sociedade mcdonaldizada, na qual o domínio da técnica levado ao extremo não oferece maiores riscos, assistir e participar dos

cultos das “Igrejas eletrônicas” permite que até esses riscos sejam minimizados na comodidade do lar. A receita mcdonaldizada das “Igrejas eletrônicas” é composta de: um líder carismático que também é um *showman*, acompanhado de uma grande platéia que pode passar de coadjuvante para atora quando dá o seu testemunho de cura e/ou prosperidade financeira; da propaganda de contribuições financeiras; da venda de produtos *gospel* e de músicas de fácil memorização (de preferência com um refrão que “cole” na mente, numa espécie de música-chiclete); além do discurso com apelos para temas morais. Essas são em linhas gerais as propostas que os tele-evangelistas produzem sem diferenças significativas em relação ao modelo estadunidense. Cabe-nos agora investigar a dimensão da espetacularização do sagrado que está relacionado à midiaticização da religião, na qual o neopentecostalismo é a sua face mais visível.

2.4 – A ESPETACULARIZAÇÃO DO SAGRADO

Antes de analisarmos a espetacularização do sagrado propriamente dita, cabe-nos refletir um pouco sobre os estilos de culto entre os evangélicos e sobre a liturgia em geral.

A expressão “liturgia” surgiu do grego *leitourgia*, que significa função pública, ou seja, o culto aos deuses na Grécia Antiga. A referida expressão ao ser latinizada passou a significar culto público. Compreende-se liturgia como a organização das atividades de adoração, ligada à ordem das atividades do culto público. Envolve, portanto, o sentido para a compreensão do rito religioso. A celebração comunitária envolve três funções principais, que são:

- 1) Confirmação das crenças do grupo;
- 2) Reforço dos seus alvos (adoração, comunhão e ministério);
- 3) Reforço da identidade comunitária e da cultura particular do grupo (AMORESE, 2004, p. 26-27).

Considerando a identidade do grupo no sentido eclesiástico, convém lembrar o que já observamos no primeiro capítulo quanto às diferentes formas e tipologias dos evangélicos brasileiros. Não é de se estranhar, portanto, a existência de uma multiplicidade de estilos de culto. Paul Basden (2000) relaciona cinco tipos de culto: culto litúrgico, culto tradicional, culto avivado, culto louvor e adoração e culto facilitador. Vale a pena, reproduzir o seguinte quadro:

QUADRO 15 – ESTILOS DE CULTO

Estilo de culto/ Elementos de análise	Culto litúrgico	Culto tradicional	Culto avivado	Culto Louvor e adoração	Culto facilitador
Música	<p>1. Músicas do hinário;</p> <p>2. Foco das músicas na adoração a Senhor e verdade teológica;</p> <p>3. Música erudita com uso intenso de órgãos e em menor escala do piano (sem <i>playback</i>). São comuns os corais.</p>	<p>1. Uso de hinos congregacionais com a incorporação cada vez maior dos corinhos;</p> <p>2. Foco na salvação (tradição reavivalista), mas não no sentimentalismo;</p> <p>3. Uso de piano e órgãos na mesma medida nos corais. Uso às vezes de <i>playback</i>.</p>	<p>1. Importância do culto congregacional, liderado por um líder musical com grande ânimo;</p> <p>2. Foco no poder de Deus e em temas como: reavivamento, conversão, oração e céu;</p> <p>3. Uso de músicas contemporâneas e não as eruditas. Uso intenso de <i>playback</i>.</p>	<p>1. Uso intenso de músicas entre 8 – 10 por culto pela congregação. Comum uso de projeções das músicas;</p> <p>2. Ênfase das letras mais devocionais do que doutrinárias e mais sentimentais do que cognitivas.</p> <p>3. Uso de piano, órgão eletrônico, sintetizadores digitais, guitarra e bateria com estilos como <i>rock</i> e música popular</p>	<p>1. Uso de apenas uma música (já que o foco está em não-cristãos), normalmente projetadas num telão;</p> <p>2. Foco alcançar não-cristãos (pré-evangelismo);</p> <p>3. Estilo é um <i>show</i> que pode ser acompanhado por um piano ou sintetizador digital ou bandas de <i>rock</i> ou <i>jazz</i>. <i>Playback</i> usado quando as bandas não estão ao vivo.</p>
Leitura da Bíblia	Leitura de textos do Antigo e do Novo Testamento	Leitura da Bíblia uma vez no culto, que pode ser responsiva, na qual	Leitura da Bíblia feita apenas no sermão	Pouca leitura da Bíblia	A leitura bíblica é feita de maneira contextualizada e detalhada para

		os fiéis respondem ao pregador ou apenas feita pelo dirigente			permitir a compreensão aqueles que não são cristãos
Ofertório	Realizado acompanhado de músicas instrumentais. Pastor agradece as ofertas e dízimos.	Realizado antes ou depois do culto	Recolhido antes do sermão, normalmente acompanhado de música	Recolhido no meio ou no fim do culto e considerado importante momento de adoração	Não acontece em todos os cultos. Normalmente ocorre nos finais do culto.
Sermão	1. Segue usualmente temas do calendário litúrgico, tais como: Advento, Quaresma, Páscoa e Pentecostes. 2. Apelo mais ao intelecto, do que à emoção	1. Segue temas do calendário litúrgico ou do plano pessoal de pregação, normalmente dividido em tópicos; 2. Equilíbrio entre o racional e o emocional. Comum haverem apelos à conversão no fim do culto.	1. Foco principal do culto como pecado e redenção; 2. Valorização mais do emocional do que do racional. São comuns apelos para conversão de não-cristãos.	1. Leitura de uma passagem bíblica no início. Ligada às necessidades da vida moderna; 2. O foco para o cristão ter uma vida vitoriosa, com práticas de cura, exorcismo e glossolalia e de libertação da opressão demoníaca. Auto-ajuda espiritual é usual.	1. Contextualizado para uma geração televisiva que não está habituada a frequentar a igreja com roupas "de igreja"; 2. Pré-evangelístico com mensagens temáticas (mas sem apelo).

Sacramentos e ordenanças	A Ceia é feita com bastante frequência, e, em menor escala, o batismo.	Celebração da Ceia com regularidade e do batismo com menos frequência do que o culto litúrgico.	A Ceia é feita apenas 4 vezes por ano, enquanto o batismo é mais frequente.	A Ceia e o batismo são celebrados com certa frequência, sendo este último mais de manhã.	A Ceia e o batismo não são celebrados, pois é voltado para não-cristãos.
--------------------------	--	---	---	--	--

Fonte: Elaborado pelo autor cf. BASDEN, Paul. **Estilos de louvor**: descubre a melhor forma de adoração para a sua igreja. Tradução de Emerson Justino. São Paulo: Mundo cristão, 2000, p. 45-100.

A referida análise evidencia uma linha do mais tradicional (culto litúrgico) ao menos tradicional (culto facilitador) (Id. p.40). Em termos de espetacularização, isso significa que existe uma menor abertura no estilo de culto litúrgico que vai aumentando de acordo com o estilo (tradicional, avivado, louvor e adoração e facilitador). A espetacularização acompanha a gradação do abandono da maior racionalidade para a presença cada vez maior da emoção. A pregação é vista como parte integrante do espetáculo.

Outro fenômeno interessante de observa é a passagem do uso dos hinários de papel para a sua projeção no *data-show* o que reflete as mudanças atuais nos hábitos dos fiéis.

Ao tratarmos de mcdonaldização já falamos que Roy Kroc distinguia o trabalho “braçal” e o trabalho da “mente” (RITZER, 2008, p.122). Cultos que valorizam mais o espetáculo, ou seja, o sentido da visão valoriza mais o aspecto performático ou, para usarmos outra expressão, o *show*. A teologia anglo-saxônica importada para o Brasil foi da racionalidade do século XIX e não uma teologia do corpo. Separou-se a teologia do corpo, da teologia da alma. Sérgio Buarque de Hollanda (1995, p.151) lembra que no século XIX havia dificuldade de um pastor metodista (Kidder) pregar num país avesso ao ritualismo, à austeridade e ao puritanismo representado pela espiritualidade aos moldes anglo-saxônicos, fazendo com que o pregador metodista se espantasse frente à pouca espiritualidade, mas com celebrações pomposas.

Gedeon Alencar (2005, p.90-93) lembra-nos das liturgias tradicionais como enfadonhas e estranhas à informalidade brasileira e que o neopentecostalismo conseguiu criar uma “teologia do corpo saudável,” como fica evidenciado num periódico da Igreja Universal do Reino de Deus que incluía dicas de cosméticos e de lazer. Além disso, a frequência da Ceia diminuiu em cultos mais contemporâneos evidenciando a perda da tradição.

O estilo intitulado “louvor e adoração” está mais ligado à concepção espetacularizada, considerando que o estilo facilitador não é comum no Brasil como nos EUA (BASDEN, 2010, p.159-178). Já alguns aspectos do culto “bebem” da teologia negra estadunidense (*o negro spirituals*) que apresenta a música com a dança e a voz (teologia do corpo) para se livrar da opressão escravista e do culto pentecostal que valoriza os dons espirituais (Id. p.82-85). A teologia estadunidense que veio para o Brasil no século XIX, não provém dessa teologia negra, mas da teologia WASP (*White, anglo-saxon and protestant*), ou seja, branco, anglo-saxônico e protestante o que explica uma teologia mais cerebral

do que corporal. O neopentecostalismo, que não possui a austeridade reformada, nem a tradição protestante, pode incorporar uma teologia do corpo sem muita preocupação.

Marco Davi Oliveira (2004, p.59-60) lembra-nos que os hinários e a cultura litúrgica importada dos EUA negaram a cultura negra no Brasil nas Igrejas históricas, tanto, nos aspectos das conquistas sociais (exclusão do negro, pobre e no século XIX, do escravo) quanto nos aspectos musicais e na negação de uma liturgia livre, solta, com danças, com ritmos, batuque e sensualidade. Isso explica porque instrumentos de percussão foram constantemente negados no estilo de culto litúrgico, que preferiu uma cultura erudita européia e estadunidense, com valorização do órgão ou do harmônico.

Isael Araújo (2007, p. 250-251) distingue o culto pentecostal do neopentecostal. O culto pentecostal apresentava como mais espontâneos do que as Igrejas reformadas por valorizarem o Espírito Santo e estarem mais ligadas aos movimentos de avivamento ocorridos nos EUA no século XIX, enquanto no neopentecostalismo há uma maior valorização da coreografia e a formação de líderes especializados (ministros de louvor) que, além de cuidarem da adoração, passaram a dirigir palavras de edificação espiritual. A ênfase coreográfica ou performática se sobrepõe aos outros elementos do culto, ainda mais em tempos de imagem na TV e Internet.

Na medida em que os evangélicos crescem, eles tendem a se tornar mais parecidos com a sociedade, com uma menor capacidade de romper com os valores socialmente aceitos (ALENCAR, 2005, p.84). Isso também é verdade na música com incorporação de diversos estilos musicais que não surgiram na Igreja. O estudo de Milton Rodrigues Júnior (2010, p.69-120) mostra que as músicas sacras, cantadas amplamente nos hinários evangélicos brasileiros, têm a sua origem nas músicas folclóricas dos EUA, mostrando que a intencionalidade do compositor nada tinha de religioso devido à ressignificação de letras por autores brasileiros. Fala-se de hinos como “Canta, ó crente”, “Graça, graça”, “Cristo voltará”, “Vencendo vem Jesus”, “Saudade” e “Se todos trabalhamos.” Considerando os hinos, existe, portanto, uma circularidade cultural incorporado na cultura hinológica evangélica que dificulta demarcações de fronteiras entre sagrado e profano em termos musicais, um influenciando ao outro em via de mão dupla.

Antônio Gouvêa Mendonça (1995, p.225-240) retratou quatro tipos de protestantismo a partir dos hinos: o “protestantismo pietista”, representando a ebulição reavivalista dos EUA do século XIX, com a leitura solitária da Bíblia, a interpretação literal e espiritualizada das

Escrituras; o “protestantismo peregrino”, que evidencia o mundo provisório apontando para a visão de eternidade transcendente; o “protestantismo guerreiro”, ligado ao triunfalismo evidenciado pelo crescimento denominacional no século XIX; e o “protestantismo milenarista” ligado à questão escatológica. Funcionaram como tipos ideais.

Considerando que os hinos eram em grande parte “*made in the USA*” ou de origem européia, as músicas contemporâneas, frequentemente chamadas de “corinhos” incorporaram essa influência estadunidense, como *blues* e *rock*, mas ainda há resistências para se incorporar ritmos genuinamente brasileiros como frevo e maracatu. É comum considerar ritmos brasileiros como profanos e que não devem se incorporar à identidade cultural brasileira das Igrejas evangélicas, enquanto ritmos estadunidenses são mais facilmente incorporados, o que mostra o poder dos EUA frente à indústria fonográfica brasileira. A reprodução dessa influência continua, atualmente incorporando novos estilos musicais (RODRIGUES JÚNIOR, 2010, p.122-123). Sob essa perspectiva, o *gospel* pode ser entendido sendo, por um lado, um estilo musical e cultural que apresenta um hibridismo que une um conservadorismo comportamental de um lado, com uma embalagem de modernidade, do outro. O termo *Gospel* (“Evangelho”) oriundo dos EUA, que lá costuma designar a música contemporânea cristã, que inclui as influências do *negro spiritual* composto pelos escravos negros nas lavouras estadunidenses nos séculos XVII e XVIII, que misturavam conteúdo religioso com a angústia e a dor da escravidão, que passou gradativamente das línguas africanas para a língua inglesa.

Os movimentos de avivamentos dos séculos XVIII e XIX, com o conversionismo e os ideais de santificação e emocionalismo, aliado aos outros ritmos, como *jazz* e *blues* criaram o caldo cultural do *gospel*, ao ponto desse hibridismo ser tão forte, que existem categorias do prêmio *Grammy*, como: *rock*, *pop*/contemporâneo, *sulista*, *country* ou *bluegrass*, *soul* tradicional, *soul* contemporâneo e coral como subgêneros do *gospel* (CUNHA, 2007, p.27-32).

A popularização da terminologia *gospel* nos anos 1990, ligado à Igreja Renascer em Cristo, chegou a patentear a marca, criando a gravadora *Gospel records*, a revista *Gospel*, a TV *gospel*, curso pré-vestibular *gospel* e o portal da Internet *Igospel*. Na década de 1980 e 1990 se enfatizavam musicalmente as raízes do “movimento Jesus” com a profissionalização da mídia e de músicos, cantores e grupos musicais e com uma teologia que valorizava o culto e o louvor, tendo como consequências: o privilégio da música como prática de louvor e

adoração; a modernização do canto congregacional com uso de tecnologia, projeção eletrônica; surgimento do ministério de louvor no programa de culto normalmente destinado aos jovens; incorporação de gêneros musicais como *rock*, baladas românticas, samba, sertanejo, *axé music* e frevo; apresentação de danças e expressões corporais por artistas com figurino e maquiagens próprias; surgimento de “louvorzões”, programação mais informal para jovens nas Igrejas para cantar e ouvir apresentações musicais ao estilo de espetáculos que buscavam alcançar adeptos; indústria cultural *gospel* com rádio, revista, *clips*, *cd's*, programações televisivas *gospel*; artistas *gospel* como modelos “seculares” a serem seguidos; bem como programas de lazer em espaços *gospel* com valorização das expressões corporais, mas sem consumo de bebidas alcoólicas (CUNHA, 2007, p.67-68).

Ainda quanto à etimologia do termo *gospel*, José Ruy Pimentel de Castro (2010, p.25-26) afirma que ele vem da junção dos termos “*God spell*”, em inglês, “Deus solettra”. Nos EUA que por ser de maioria protestante, refere-se aos evangélicos, usam-se ainda expressões como “*Christian music*” (música cristã); enquanto no Brasil, cria-se a categoria musical *gospel*, para marcar a distinção entre a música religiosa católica e a neopentecostal.

A música *gospel*, sem dúvida, contribuiu para a formação de uma indústria cultural evangélica. Exemplo claro disso foi a Rede Globo de Televisão, inimiga declarada da Igreja Universal do Reino de Deus, ter cedido ao fato de considerar cada vez mais importante no mercado discográfico brasileiro a música *gospel*, por isso ganhou o direito de transmitir o “Troféu Promessas” no dia 05 dezembro de 2012, diretamente do teatro Geo em São Paulo, originalmente obtido pela TV Record⁷⁶

Nessa indústria cultural, a presença dos evangélicos na televisão criou uma recepção no imaginário popular que pode ser ilustrado com dois episódios verídicos daquilo que chamamos espetacularização do sagrado, que escutamos informalmente.

⁷⁶

Cena 1

Um carro com duas pessoas é parado por um policial antes de atravessar a ponte Rio-Niterói. O policial pede os documentos e após verificá-los pergunta pela profissão do motorista e do outro passageiro. Ambos afirmam que são pastores batistas. Após a resposta, o guarda afirma que eles estão mal porque não estavam na mídia televisiva.

Cena 2

Uma senhora vai ao salão de beleza cortar o cabelo. A cabeleireira pergunta para a sua cliente qual a profissão do seu pai. A cliente diz que ele é pastor, o que leva a cabeleireira concluir que o pai dela deveria ser rico.

Os dois cenários descritos evidenciam perspectivas do senso comum em relação aos evangélicos. Na primeira cena, o fato deles “estarem mal” (os pastores batistas), refere-se ao fato da invisibilidade na televisão da referido denominação. Aquele que não é visto na mídia é como se não existisse, retratando a invisibilidade midiática como forma de representação do mal. Em suma, a visibilidade midiática é bem vista, ao contrário da invisibilidade midiática.

No segundo cenário aparece outro elemento. A visão da cabeleireira de que os pastores são ricos, bem-sucedidos profissionalmente revela a um tipo de visão amplamente propagada na mídia, a de pregadores falando para grandes platéias, trazendo cura, com ternos bem alinhados e prometendo sucesso financeiro. Isso reforça o que já dissemos alhures, que os pastores neopentecostais, que possuem maior visibilidade e tempo na mídia e que são os mesmos que defendem a teologia da prosperidade e, portanto, defendem um estilo de vida próspero financeiramente, levam a pensar na figura do pastor como sendo rico. A verdade é que, a grande maioria dos pastores não recebem salários elevados.

Nessas duas imagens ressaltamos o tema da espetacularização. Guy Debord (1997, p.14), um dos autores importantes nesse debate, afirma em sua tese de número quatro “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens.” Não é de se estranhar, assim, a associação do pastor à riqueza no contexto da mídia televisiva. Enquanto isso, a tese doze diz que: “O espetáculo se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não se diz nada de „o que aparece é bom, o que é bom

aparece”. A atitude que por princípio quem exige é da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência” (Id., p.16-17).

A atitude do policial frente aos dois pastores batistas parados numa *blitz* reforça a ideia do monopólio da aparência, pois se não aparecem, logo não são bons.

Num dicionário, o conceito de espetáculo (do latim *spetaculum*), enquanto substantivo masculino apresenta como definições “1. Tudo que chama atenção, atrai e prende o olhar (...) 2. Contemplação, vista; 3. Representação teatral; 4. Exibição do cinema, televisão, etc..., ou qualquer demonstração pública pública de canto, dança, interpretação musical, etc... por uma pessoa ou por um conjunto de pessoas; função; 5. Cena ridícula e/ou escandalosa” (FERREIRA, s/d, p.567).

Normalmente usa-se a expressão “dar” espetáculo. Néstor Canclini (2008, p.47) afirma que podem ser usados outros verbos para se associar aos espetáculos, como participar, financiar e mesmo lançar,

Antônio Albino Rubim (2002, p.18), ao comentar o conceito de espetacularização, compreende-o como processo nos quais são acionados dispositivos e recursos dados, produzindo o espetáculo. O referido processo abarcaria todos os campos sociais, e acionaria uma multiplicidade de dimensões (emocionais, sensoriais, valorativas e cognitivas) para fabricar e dar sentido ao espetacular. Ainda nessa linha, o espetacular é visto tanto como construção social quanto discursiva.

Nos dias de hoje a sociedade do espetáculo é caracterizada de forma diferente do que acontecia nas sociedades anteriores, quando o espetacular estava na esfera do extraordinário e das efemeridades. Atualmente, o espetáculo está (oni) presente, no espaço e no tempo e, afeta radicalmente toda a vida social, transformando-a em algo com pretensão de colonizar todo o mundo da vida (Id., p. 19). Na visão de Néstor Canclini (2008) existe uma ultrapassagem desta espetacularização em direção a todos os aspectos do cotidiano social. É assim que ocorre o fenômeno da espetacularização da fé religiosa.

Magali do Nascimento Cunha (2007, p.154-155) ao retratar os evangélicos em face da sociedade do espetáculo, relaciona três momentos distintos:

- a) O primeiro momento dos evangélicos históricos (protestantes reformados) pelo qual a ênfase não está no espetáculo do rito em si, mas na palavra, no discurso, na razão,

colocando uma importância mais do intelecto do que as emoções e da cultura imagética, até porque esta última estava associada ao catolicismo. Em suma, os fiéis iam para a Igreja para escutar bons sermões. Um bom pastor era sinônimo de bom pregador;

b) O segundo momento foi marcado pelos pentecostais, que, ao recuperarem a questão da atuação do Espírito Santo, exemplificado, com milagres, exorcismo e o dom de línguas, trazem à tona a dimensão espetacular da religião. Passa-se a atribuir importância ao cenário e com toda a cultura imagética advinda desta, com o uso de objetos simbólicos como Bíblia, óleos, pinturas, entre outros. Além disso, existe uma nítida separação entre o altar e a platéia. Um bom pastor agora tem que adotar um figurino com terno, ter um discurso e uma performance gestual que pode incluir chorar, ajoelhar, orar, movimentar-se rapidamente para gerar emoção no público, transformando-o num animador de auditório, um *showman*. Aplica-se o conceito de artista;

c) O terceiro momento é marcado pelo pentecostalismo *gospel*. O uso abundante de tecnologias, os cuidados com o som e a luz, com a coreografia e o figurino deve fidelizar o público. A ênfase passa à ser através dos meios eletrônicos como TV e Internet, além da ocupação dos espaços públicos como praça, ginásios, boates, entre outros, acabando com a rigidez da distinção entre espaço sagrado e espaço profano.

Um sintoma da dimensão espetacular dos evangélicos brasileiros nas últimas décadas pode ser visto no exemplo dado por Gedeon Alencar (2005, p.81) quando lembra que os evangélicos fizeram uma campanha de oração em 1982 contra o *Rock in Rio*, que de fato acabou ocorrendo três anos depois. Contudo, no *Rock in Rio 3* uma banda *gospel* chamada Oficina G3 tocou no evento, tornando difícil saber quem assimilou quem.

Não há dúvida de que a dimensão mais espetacular dos eventos está associada ao entretenimento e à mídia. Antônio Rubim (2002, p.18)

lembra-nos que os espetáculos contemporâneos atingem uma determinada envergadura quando acionados com o conjunto de mídia e outros atores sociais, sejam estes de cunho cultural, político ou religiosos. Ainda sobre a relação mídia e religião (SATHLER *in* ENDO *et al*, 2007, p.82-83) o autor apresenta sete elementos chaves para a compreensão desse processo, que são: 1.imediatidade, 2. descartabilidade, 3.exotismo e singularidade, 4. superficialidade, 5. percepção facilitada, 6 audiência e 7. passividade.

Podemos analisar cada um desses aspectos. A imediatidade está ligada tanto ao culto ao presente quanto à desvalorização da memória (Id. p.82). Isso nos levaria ao cenário de uma mcdonaldização religiosa, pois as estratégias mercadológicas do passado não teriam valor, caso não fossem eficientes para o presente. Relatamos essa questão anteriormente como “destradiconalização.” O espetáculo transforma tudo em imagem. A dimensão espetacular da religião e o mercado de bens simbólicos religiosos, modelos esses que funcionavam no passado, e podem não funcionar atualmente, pois o que está em jogo é a eficiência e não a tradição. Guy Debord (1997, p.176-177) lembra-nos que

A construção de um presente em que a própria moda, do vestuário aos cantores se imobilizou, que quer esquecer o passado e dá a impressão de já não acreditar no futuro, foi conseguida pela circulação incessante de informação, que a cada instante retorna a uma lista bem sucinta das mesmas tolices, anunciadas com entusiasmo como novidades importantes, ao passo que só anunciam pouquíssimo, e aos arrancos, as notícias de fato importantes, referentes ao que de fato muda. (...) O primeiro intuito da dominação espetacular era fazer sumir o conhecimento histórico geral; e, em primeiro lugar, quase todas as informações e todos os comentários razoáveis sobre o passado recente. Uma evidência não precisa ser explicada. O espetáculo organiza com habilidade e ignorância do que acontece e, logo a seguir, o esquecimento do que, apesar de tudo conseguiu ser conhecido. O mais importante é o mais oculto.

O segundo ponto é a descartabilidade. O desencaixe do presente com o passado acentua a necessidade constante de novidade (Ibid.). Ora,

o espetáculo, inclusive do sagrado tende a acentuar esse gosto pela novidade. Não é raro entre as Igrejas evangélicas anúncios estridentes e espalhafatosos anunciando pregadores que fazem determinados milagres, que supostamente possuem poder para resolver determinadas demandas preferencialmente em megatemplos (ou na catedral maior?), que tem características curiosas, como carisma, por exemplo, ou algo mirabolante. A abundância das imagens e a superposição dos eventos espetaculares fazem com que nos esqueçamos do episódio anterior como na cultura mcdonaldizada. É o *fast food* da religião!

O terceiro ponto é o exotismo e a singularidade. O singular, exótico e aberrante atrai mais atenção do que o mediano, o regular e comum. O fora do normal pode se tornar padrão na cultura do entretenimento (Ibid.) Neste sentido, não é à toa que um dos maiores *Best-sellers* seja o *Guinness Book* – o Livro dos recordes. Dentro da concorrência religiosa, o exotismo pode ser visto como um diferencial nestas disputas. O espetáculo, definido também como escandaloso, pode também ser uma estratégia de ação ridícula (FERREIRA, s/d, p.567).

A superficialidade está ligada à rotinização da descartabilidade e também à valorização dos sentidos acima do intelecto. Um novo cantor, uma nova banda, um novo pastor pode levar ao esquecimento do anterior, num processo sem fim. Os fãs-clubes têm essas características (SATHLER in ENDO *et al*, 2007, p. 83). Já existe, por assim dizer, uma tietagem *gospel*.

A percepção facilitada ao criar uma extrema empatia cria uma associação entre o espectador e o artista, o ator, o filme, a música, enfim, aquilo que está sendo exibido, levando-os ao consumo em favor dos seus ídolos. Quanto maior essa relação, mais os fãs estarão dispostos ao consumismo (Ibid.).

A audiência torna-se o único critério válido para a qualidade de um espetáculo, desconsiderando a crítica, pois esta está inacessível à grande parte da população (Ibid.). Guy Debord (1997, p.14-15) lembra-nos que:

Sob todas as formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto dos divertimentos -, o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante da sociedade. É a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha.

O último aspecto assentado, a passividade, refere-se às limitações em relação à interatividade que o espectador pode ter (SATHLER *in* ENDO *et al*, 2007, p.83).

Magali Cunha (2007, p.155), ao trabalhar as conexões entre espetáculo religioso, mídia e mercado cita como exemplos entre os evangélicos, como os cultos televisivos, os exorcismos, os milagres; programas musicais, de auditório, entrevistas, variedades, infantis, *games* e *clipes*.

2.5 – AS RESISTÊNCIAS À MCDONALDIZAÇÃO E AO ESPETÁCULO RELIGIOSO

Pensar em modelos que são contra os elementos mcdonaldizados, tais como eficiência, controle, previsibilidade e calculabilidade são os que propomos nesta parte da tese. George Ritzer (2008) dedica todo o capítulo 9 do livro “*The mcdonaldization of society 5*” para apresentar e sugerir as mais diferentes formas de resistência à mcdonaldização. Isso depende basicamente das atitudes que são tomadas em face da mcdonaldização. Elas podem ser divididas em três grupos (Id.p.187).

Um primeiro grupo enxerga o mundo mcdonaldizado como o único possível, visto como de bom gosto e de alta qualidade, que é chamado de “gaiola de veludo”. O segundo grupo gosta da eficiência, previsibilidade, impessoalidade e velocidade da mcdonaldização, reconhecendo os custos disto, mas usando para aproveitar para escapar da mcdonaldização no lazer nos finais de semana, como: pescar, fazer trilhas, alpinismo, caça, entre outras atividades e são chamados de “gaiola de borracha”. O terceiro grupo são os que se sentem ofendidos com a mcdonaldização e que enxergam pouca ou nenhuma saída para esse modelo e são severos críticos em relação ao referido processo. Esse grupo é chamado de “gaiola de ferro”.

Para o primeiro grupo, a sugestão é buscar pontos de encontro entre a mcdonaldização e atividades não racionalizadas. Para o terceiro grupo, devem-se dedicar esforços para um mundo pré-mcdonaldizado para a criação de um mundo não mcdonaldizado. As estratégias passam por criar estruturas não mcdonaldizadas, além de limitar os efeitos negativos da mcdonaldização (Id. p.187-189).

No mundo secular, a luta contra a rede real do McDonald's assumiu várias estratégias. Uma delas, por exemplo, buscou a desconstrução da imagem da rede de *fast food*, da parte de um casal de ex-funcionários da cadeia de restaurantes na Inglaterra (Helen Steel e

David Morris) que acusavam a instituição de colocar em perigo a saúde das pessoas, danificar o meio ambiente e oferecer péssimas condições de trabalho e pagamentos. Eles criaram, inclusive, o “Dia anti-McDonald’s” e ao entrarem num processo contra a empresa, ganharam a causa.

Outro exemplo foi o do nutricionista Phil Sokolof, que advertiu em relação aos altos índices de colesterol gerado pelo excesso de gordura dos lanches, o que fez com que a empresa criasse o *McLean Deluxe*, sanduíche com menos gordura, mas que não teve sucesso e logo saiu de linha.

Podemos citar um terceiro exemplo, como do *slow food*, movimento e associação criado por um crítico gastronômico italiano (Carlo Petrini) que defendia a ideia que a vida deve ser aproveitada devagar, incluindo, a alimentação, além da defesa e da valorização de uma cozinha regional, que defende a utilização dos ingredientes de cada lugar (Id. p. 191-199).

No caso do universo eclesiástico, as resistências à mcdonaldização e ao espetáculo religioso são observadas simultaneamente como a resistência à neopentecostalização do campo religioso brasileiro, bem como, mais especificamente aos evangélicos de modo geral, assim, a eficiência, o controle, a previsibilidade e a calculabilidade passariam ser combatidos e seus efeitos, senão negados, ao menos limitados.

Podemos fazer uma análise da resistência à mcdonaldização tanto dentro do cenário evangélico quanto fora dele. Um campo de análise pode ser observado através do humor. A análise do caricato personagem Tim Tones, interpretado e criado por Chico Anysio, possibilita uma análise de fora do campo evangélico para dentro dele, enquanto os *blogs* de humor, bem como de livros de líderes dentro do movimento permite a análise de dentro, ou seja, de quem é evangélico, que será analisado nos tópicos a seguir.

2.5.1 – O PERSONAGEM TIM TONES

Antes de falarmos de Tim Tones, propriamente dito, lembramos que geralmente o humor, o riso e a alegria têm sido visto dentro das religiões, mesmo nas Igrejas como algo não desejado. James Martin (2011, p.17-19) elenca quatro características do porquê isso ocorre:

1. A visão de Deus como um juiz severo, na qual a concepção de inferno é valorizada;

2. A sisudez que existem num conjunto de regras para não ocorrer o pecado, valorizando o temor e tremor;
3. A importância dada ao pecado, mais do que às virtudes. O “não se pode fazer” se sobrepondo ao que se pode fazer;
4. A relação dos líderes religiosos maior com fatos tristes, tais como: morte e doença, do que ocasiões alegres.

Dentro desse quadro não é de estranhar que o humor, o riso, o cômico pareçam exercer um papel de desconfiança no contexto religioso, como vemos no exemplo de Tim Tones.

O personagem Tim Tones apareceu pela primeira vez na televisão no dia 29 de agosto de 1984, no programa *Chico Anyisio Show*, número 100 da Rede Globo de Televisão (*site* Institucional da Rede Globo, 2011.). Apresentava vestimenta branca que incluía terno, gravata, sapatos e uma bengala, já que era manco. No terno havia as iniciais “TT” de Tim Tones prateado que reforçavam o visual, além dos óculos escuros que escondiam a sua cegueira, complementada pelo cabelo e barba ruiva.

O nome Tim Tones era um trocadilho do ex-pastor estadunidense Jim Jones da Igreja “Templo do Povo”, criada em 1953 na cidade de Indianápolis, foi transferido para a Califórnia em 1965 e depois, para a Guiana Inglesa em 1974. Posteriormente o templo foi transferido para a cidade de Jonestown, em Port Kaituma, próximo a fronteira com a Venezuela.

Jim Jones foi um líder considerado popular e carismático por defender a integração dos brancos com os afro-americanos e pela busca da criação de um “paraíso marxista-cristão” que chegou a alcançar 10 mil fiéis nos EUA, sendo que destes, 800 se transferiram para a Guiana Inglesa. A razão para tantas transferências foram os relatos de tortura, extorsões, abusos sexuais e violência eram atribuídas à igreja “Templo do povo” (LINDHOLM, 1993, p.161-181). As denúncias na imprensa estadunidense fizeram com que o congressista Leo Ryan e sua assessora Jackie Speier (que havia feito um relatório sobre a questão) investigassem o caso *in loco*. A missão era tão arriscada que Leo Ryan e a sua assessora já haviam deixado os respectivos testamentos em Washington. Acompanhados de jornalistas, parentes dos fiéis de Jim Jones e dois advogados da seita, participaram de uma festa de recepção. Os jornalistas começaram a receber bilhetes com pedidos de ajuda. Ao retornar ao aeroporto, o congressista Leo Ryan e a sua assessora foram

fuzilados, o que daria início ao episódio conhecido como “massacre de Jonestown”, no qual cerca de 918 mortos foram envenenados de forma induzida por um composto líquido branco contendo potássio, cloreto de cianeto e substâncias sedativas, constituindo um verdadeiro suicídio em massa. Jim Jones foi encontrado morto com um tiro na cabeça no mesmo dia do massacre, em 18 de novembro de 1978 (REVISTA VEJA, 1978, p.38-43).

Ao fazer um trocadilho de um pastor suicida (Jim Jones) com o personagem Tim Tones Chico Anysio fez sátira de fez a sátira de um pastor inescrupuloso estadunidense. Os evangélicos descontentes com a crítica velada de Tim Tones às suas Igrejas defenderam a ideia de que o personagem satirizava o pregador estadunidense Rex Humbard. Ele era um misto de pastor itinerante, empresário e televangelista pioneiro que ficou famoso pelo programa de TV chamado *Cathedral of Tomorrow* (Catedral do Amanhã) no final da década de 1960 nos cultos dominicais e que se envolveu, em 1973, numa polêmica sobre investimentos questionáveis.

No Brasil, ficou famoso nos anos 1980, com o “Programa Rex Humbard” e com um culto no Maracanã para 180 mil pessoas (ARAÚJO, 2007, p.356). No próprio *site* da Rede Globo consta que o “pastor” Tim Tones (Chico Anysio), era “inspirado nos pastores evangélicos americanos e nos vários charlatões espalhados pelo Brasil que usam a religião para tirar dinheiro dos fiéis da igreja” (*Site* institucional da Rede Globo, 2011).

As relações dos tele-evangelistas estadunidenses com o dinheiro já haviam sido abordadas no já mencionado programa do quadro fantástico da Rede Globo em 12 de novembro de 1978, inclusive com citação de Rex Humbard. O quadro também abordou o surgimento, o poder e a influência da chamada “Igreja eletrônica” nos EUA (CONCEIÇÃO, 2011). Interessante perceber que essa questão num período em que a figura dos tele-evangelistas não era tão popular no Brasil quanto é atualmente sem as disputas comerciais de hoje entre a Rede Record da Igreja Universal do Reino de Deus e a Rede Globo.

As relações entre fé e dinheiro através do personagem Tim Tones não eram nada sutis e eram facilmente perceptíveis nos elementos cênicos dos personagens. Dois bordões se destacavam. O primeiro era “Que a paz de Tim Tones esteja em todos os lares”, dava uma ideia transcendental, carismática e de onipresença ao personagem e antevia a ideia de Igreja eletrônica (*site* da Wikipédia, 2012).

Outro bordão era “podem correr a sacolinha...” ou “vamos passar a sacolinha...” quando Tim Tones, muitas vezes auxiliado pelos

seus filhos que eram as crianças Ted, Tessy, Tifani, Teófilo, Tereza e Temístocles, entre outras – recolham os díizimos entre os fiéis (Ibid.).

Além disso, havia o coro e a música na igreja que dizia “Nos portais do escurecer/frente às trevas do pavor/sob a luz do bem-querer/glória ao nosso salvador/No negror da antiga era /nasce à luz de uma quimera/Tim Tones/Glória ao nosso redentor/Tim Tones/oásis no deserto da dor/Tim Tones, glória/Bonança nos tempos de amor!” (*site institucional da Rede Globo*, 2011).

No quadro de Tim Tones, a mercantilização do sagrado aparece de forma veemente diversas vezes. Num trecho da música no início do programa cantada por um assistente de Tim Tones “Oh vindes todo o nosso protetor/Nosso guia, nosso líder, nosso salvador/Vou contribuir e vou me salvar/Eu vou conseguir me santificar/vou doar metade de tudo do que eu ganhar/Só a caridade pode me salvar/Vou me salvar!” Percebemos que não é ao díizimo, mas à contribuição de 50% dos ganhos que o *jingle* faz referência. Na continuação, Tim Tones afirmou “E Deus ouviu a minha súplica. Vocês sabem que Deus é como um banco central: prá tudo Ele dá perdão” (Id. Ibid.). A sua assistente continua, ao afirmar que “E Deus deu a vocês uma segunda chance. Ele permitiu que vocês dêem um sinal da sua oferta. Um sinal de apenas 30%. Podem pagar em 10 parcelas iguais ao juro de mercado” (Ibid.).

Os elementos da mercantilização do sagrado aparecem ainda em forma de plano de saúde “Tim Tones” para uma alma saudável; de cartão magnético, usado para as contribuições 24 horas no banco Tim Tones; do aerossol “espanta-Satanás”; da venda de cadeiras e muletas, de livros de ajuda espiritual e da raspadinha “Tenha fé” (DIOGOKAN, 2011; COSTA, 2011). No letreiro que circulava num dos quadros, aparecia que os produtos da linha “Tim Tones” poderiam ser adquiridos pelo telefone 171-1406, considerando que os três primeiros algarismos apresentavam uma ideia explícita de estelionato (MOREIRA, 2011). Neste mesmo programa, Karen, uma das fiéis apresenta-se para Tim Tones de forma desesperada por estar endividada. Karen deixa uma das suas únicas jóias e uma perna mecânica para Tim Tones, por sugestão dele, para conseguir uma bênção, pois é necessário “dar para receber”.

Outra fala de Tim Tones revela um trocadilho do trecho bíblico de João 1.1, conforme segue:

(Tim Tones) Irmão, no princípio era a verba e da verba faz-se a luz. E da luz, a conta da luz! E da conta da luz fez-se o corte de luz! Sabem por quê? (Platéia) Não! (Tim Tones) Porque a verba só

estava no princípio. Do meio do mês para cá, a verba acabou. Como a Palavra dEle vai nos iluminar? Como? A pilha? Fazendo um “gato” no poste? (platéia) Não! (Tim Tones) Para religar a luz e resolver todos os nossos problemas. Ele só quer de vocês uma coisa: que vocês tenham fé. (Mulher) “Tenha fé”, a nova raspadinha do Tim Tones. Com fé você também pode chegar lá! (Ibid.).

A recepção dos líderes evangélicos em relação à forma estereotipada como os evangélicos foram satirizados por Tim Tones mostrava o descontentamento com que eram tratados. Ocorreu, inclusive, repercussão na revista *Veja*. Num artigo deste periódico afirmava-se que

“O pastor Tim Tones, um personagem que Chico Anysio apresenta há dois meses na TV Globo está provocando reações entre membros de várias Igrejas protestantes do país (...). O Tim Tones do Chico Anysio é um pastor esperto que se apresenta sempre junto à família – a mulher e sete filhos – e explora os fiéis” (REVISTA VEJA, 1984, p.100).

O pastor assembleiano Nemuel Kessler disse que: “A questão é de que, do jeito que Chico Anysio faz a sua sátira, as pessoas não diferenciam um pseudomissionário de um verdadeiro” (Ibid.). O pastor da igreja do Evangelho Quadrangular, Altair Souza Costa usou uma metáfora bíblica e desabafou “Quando Deus colocou o seu filho no mundo, este aceitou todas as blasfêmias dos homens que iriam sofrer pelos tempos afora” (Ibid.).

Já para o pastor assembleiano Paulo César Lima, Chico Anysio tem como alvo os “mercadores do evangelho.” O referido pregador de um lado reconhecia que infelizmente existiam os “mercadores do Evangelho”, porém denunciava o “nome de Deus proferido como se fosse um mero produto de utilidade pública” (Ibid.). Além disso, o personagem infringia o terceiro mandamento “de tomar o nome de Deus em vão” (Ibid.). Chico Anysio não se esquivou da polêmica e revidou “Quem reclama de Tim Tones, Tim Tones é” (Ibid.).

Joanyr de Oliveira repercutiu a polêmica do caricato personagem do humorista Chico Anysio no periódico assembleiano “Mensageiro da Paz”, conforme descrito a seguir:

Milhões e milhões de evangélicos se entristecem ao saber que se desacredita a nobre causa evangélica a se caracterizar um pastor a um cínico aproveitador da ingenuidade popular – mas nada têm a ver com tal procedimento. Portanto, muitos são os que não o são, nem gostam dele. É verdade que o falso pastor criado pelo humorista não é um mero personagem de ficção. Ele encarna uma categoria de cidadãos encontradiços em todos os Estados e que vêm enodoando o evangelismo pátrio. Eles exploram os crentes e exigem quase sacrifícios dos fiéis, prometem curas que nunca acontecem e, com contribuições dos irmãos, avolumam seus patrimônios e de familiares seus. Tim Tones existe, e, portanto, precisa ser denunciado em alta voz, para que não se continue a confundir a opinião pública, que começa a duvidar da seriedade e sinceridade dos verdadeiros homens de Deus. Quanto à blasfêmia, à sátira disseminada pelo programa do Chico Anísio – nosso Deus também é alvo do humorista, e é bom que se diga, que Deus não se deixa escarnecer. Diz a Bíblia aquilo que o homem semear o homem colherá. Que pensem nisso, uma vez, pelo menos, o triste Chico Anísio (ao que consta ele é uma pessoa muito infeliz) que ofende ao Senhor e deixa uma interrogação sobre a honorabilidade de *todos* os evangélicos. A Tim Tones não são dignos de respeito – mas, não todos entre nós são Tim Tones! (OLVEIRA, 1985.p.19.).

Houve repercussão também entre os leitores do periódico assembleiano com quatro cartas na edição de janeiro de 1985. O leitor Adílson P. Mendes de Peruíbe-SP escreveu

Lendo o MENSAGEIRO DA PAZ, de novembro\84, deparei-me com a matéria de Paulo César Lima intitulada “Tim Tones: sátira ou blasfêmia?”. O assunto ali desenvolvido levou-me à seguinte conclusão. O referido personagem

constitui-se numa sátira aos pregadores do evangelho e numa blasfêmia contra Deus. Fico muito triste em saber que existem pessoas tão imprudentes, totalmente alheias à Palavra de Deus. Cabe-nos, portanto, orar por elas para que se arrependam e busquem a face de Deus. Além do mais, hoje em dia, a censura já libera muitas coisas que antigamente se constituía um grande tabu para a humanidade. Por conseguinte, onde fica a nossa moral? E o que há de ser na nossa sociedade? (JORNAL MENSAGEIRO DA PAZ, 1985, p.4).

Portanto, o personagem Tim Tones foi interpretado na carta de Paulo César Lima com um sinal da redemocratização do Brasil, tido como o fim da moralidade, pois o fim da censura justificava a sua visão de que não haveria mais critérios nem parâmetros estipulados nos programas de televisão. Enquadrava-se dentro da liberação dos costumes que era contestada pelo fiel.

Como foi dito, podemos enfatizar três pontos:

1) A sátira de Chico Anysio aos pastores e tele-evangelistas como no performático personagem Tim Tones antecipou as posteriores críticas à “teologia da prosperidade” e à mercantilização do sagrado na década de 1980, quando esses programas e essa teologia ainda não possuíam a visibilidade midiática no Brasil que teriam depois na chamada “explosão *gospel*” (CUNHA, 2007). É importante salientar que diversos grupos evangélicos e teólogos se opuseram à teologia da prosperidade, como exemplificados na trilogia de Paulo Romeiro (1999, 2005 e 2007) e em diversos *blogs*. Neste sentido, usando um conceito de Stark e Bainbridge (2005, p. 45) “Os seres humanos são persistentes na busca de recompensas fortemente desejadas”, lembramos que o referido desejo das demandas dos fiéis trouxe de forma satírica no personagem Tim Tones a visão de que ocorre uma busca do controle do poder no sistema de trocas e que favorecia apenas ao pastor, visto como charlatão devido às falsas promessas;

2) Criou-se uma mentalidade no imaginário popular que os pastores enriquecem de maneira pouco ética, que exploram a boa fé do povo em função do seu carisma e de interesses financeiros, usados como ferramentas para iludir o povo. O trocadilho do pastor suicida Jim Jones para Tim Tones, a crítica ao racismo e os constantes apelos para as supostas benesses financeiras dos fiéis, contribuem para construir esse

estereótipo da figura pastoral (PROFETIRANDO, 2011). Portanto, Tim Tones contribuiu para a construção desse imaginário, evidenciado quando descrevemos a cena dois no imaginário da cabeleireira que pelo fato do pai da sua cliente ser pastor deve ser rico;

3) Tim Tones também aparece com uma crítica a uma forma de espetacularização do sagrado na sua dimensão performática, que viria a se tornar comum entre os neopentecostais na mídia brasileira, recheados de *jingles*, música, oratória, retórica, gestual, persuasão e frases de efeito. É a religião dentro da sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997).

2.5.2 – BLOGS E SITES EVANGÉLICOS DE HUMOR

As resistências à mcdonaldização da fé e ao neopentecostalismo têm aparecido nos diversos *blogs* e *sites* de humor evangélicos que obviamente não se pautam pela defesa da teologia da prosperidade tão propalada na teologia neopentecostal. Sendo assim, buscamos analisar *blogs* que seguem essa linha defesa evangélica, mas com críticas bem humoradas e irônicas à teologia da prosperidade.

2.5.2.1 – BLOG DO JASIEL BOTELHO

Quando nos referimos ao personagem televisivo Tim Tones, interpretado por Chico Anysio trabalhamos com a ideia do humor visto de fora do cenário evangélico. Por sua vez, nos *blogs* e *sites* que retratamos neste ponto trata-se de material produzido dentro do próprio campo evangélico.

O primeiro *blog* para a análise é o elaborado por Jasiel Botelho. No *layout* da página inicial aparece, na parte superior, o nome do autor e a frase “Porque Deus é Humor,” um trocadilho da frase “Porque Deus é amor”. Num dos cantos do *blog* aparece a biografia do autor, abaixo da qual se encontram sugestões de charges de humor para casados, projeto intitulado “amigos do ministério. Os assuntos apresentados pela ordem pelo número de vezes que foram abordados comicamente são: a política, com 242 charges; seguido de pós-modernidade, com 113 charges; temas como a teologia da prosperidade, com 53 charges; enquanto a teologia pentecostal tem 42 charges; e por fim até assuntos bem menos comentados como matemática e ano novo com apenas uma charge. Além disso, Há indicação de livros de humor que Jasiel Botelho publicou, *sites* recomendados, vídeos, sistema de busca de charges, agenda do pastor e divulgação da faculdade jovens da verdade e os contatos na rede social *facebook*. Do outro lado do *blog*, a organização

com data e com as charges abordadas pela ordem cronológica e no fundo da página o número de acessos com 888.847 quando o visualizamos. Existe também uma integração para contatos como *Orkut*, *yotube*, *e-mail*, *twitter* e *Google* seguindo uma tendência de convergência entre esses meios (BOTELHO, 2012).

Não há dúvida que é um *blog* de humor cristão pelo autor que possuía uma experiência como chargista e livros de humor na área antes de se aventurar na Internet. O *blog* é perpassado por vários assuntos que permitem facilmente selecionar temas através dos marcadores. Para a análise que nos propomos resolvemos selecionar charges tendo assunto a Teologia da Prosperidade, o foco dessa análise. Das 53 postagens feitas neste tópico nada menos que 42 postagens estão direta ou indiretamente relacionadas com as relações entre dinheiro e fé (Ibid.).

Uma análise inicial de uma das postagens é a disposta a seguir, composta de uma charge e de um texto feito, ambos produzidos pelo próprio Jasiel Botelho, conforme segue:

Fonte: TEOLOGIA

**A teologia é como o vinho!
Ela é feita na Alemanha, é
envelhecida na Inglaterra,
é deteriorada nos EUA e
consumida no Brasil!**



WWW.JASIELBOTELHO.BLOGSPOT.COM

VENTOS DE DOUTRINAS

Então não seremos mais como crianças, arrastados pelas ondas e empurrados por qualquer vento de ensinamentos de pessoas falsas. Essas pessoas inventam mentiras e, por meio delas, levam outras pessoas para caminhos errados...

Pois vai chegar o tempo em que as pessoas não vão dar atenção ao verdadeiro ensino, mas seguirão aos seus próprios desejos. E arranjaram para si mesmas uma porção de mestres, que vão dizer a elas o que elas querem ouvir. Efésios 4;14 - 2 Timóteo 4;3 TLH

Eu sei que não devemos julgar ninguém, nem tão pouco fazer críticas aos líderes espirituais. Porém quando lemos o Novo Testamento não podemos fechar os olhos às advertências dos apóstolos, quanto às invenções doutrinárias de muitos líderes religiosos, que provocam tantas brigas, divisões e escândalos!

Quem não se lembra dos “dentes de ouro”? Do “cai-cai”? Da “unção do riso”, do “leão” etc. A bíblia chama os líderes que inventam essas novidades de “mentirosos” e os cristãos que acreditam nelas de “criança na fé” Para mim, tudo bem, pois essas novidades são: o combustível para as minhas charges. Eu sou muito criticado por colegas pastores pelas minhas brincadeiras. Mas diante de tudo isso eu pergunto: Sou eu mesmo quem brinca com as coisas de Deus? Ou aqueles que parecem que estão falando muito sério, mas no fundo estão brincando com Deus? (BOTELHO, 2012).

Essa charge é bastante significativa por revelar a desconfiança que o autor traz para o campo evangélico por dois motivos:

O uso da ironia e do humor no cenário evangélico (bem como na religião como um todo) é usualmente visto com desconfiança, um deboche do divino, lembrando do ditado popular que “Com Deus não se brinca.”

O próprio Jasiel Botelho afirma quem está brincando com Deus: ele mesmo ou os que pregam a unção do riso, do “cai-cai”, os de quem

aparecem dente de ouro⁷⁷ e que falam sério? (Ibid.). O que acontece nesse jogo entre o chargista e os que defendem as práticas relatadas (unção do riso, cai-cai, aparecimento de dente de ouro) é que o primeiro usa do humor para desmascarar e trazer em cena o cômico nesses rituais como sendo eles, sim um deboche do divino no pior sentido da expressão, ou seja, de forma pejorativa, enquanto os segundos procuram justificar as suas práticas, podendo inclusive apelar para a tática de que estamos sendo perseguidos, criando uma paranóia como uma estratégia de união do grupo frente a um inimigo, defendendo uma teoria da perseguição.

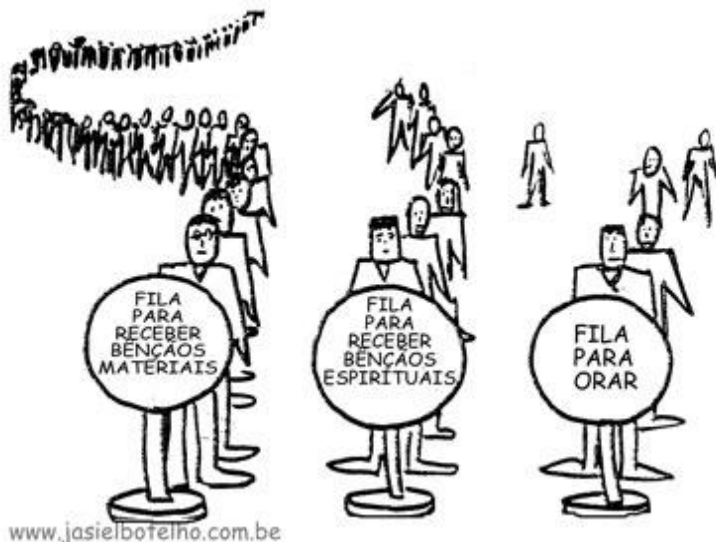
Clara Mafra (2002, p.55-59) num estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e em Portugal, lembra-nos do uso das teorias persecutórias como esquemas comunicacionais que aparecem de um lado como um eixo estruturador de uma vontade, de uma força, de uma intenção sobrenatural pelas quais as teorias conspiratórias têm o poder de dizer qual o mal, intervir com o auxílio sobrenatural e sanar esses males. Os jargões do universo evangélico como “estar fora da visão”, “falar contra o ungido de Deus” e expressões similares podem ser usados como estratégias neste jogo em torno de algum rito religioso para minar a credibilidade dos críticos, aqui no caso, feito de forma irônica. Temos que levar em consideração que o humor é condicionado culturalmente (MARTIN, 2011, p.49);

O segundo ponto aqui é a crítica ao fato da aceitação das novidades teológicas sem um referencial bíblico conforme o chargista defende. Considerando a ideia a partir de Jasiel Botelho, que trabalha os “ventos de doutrinas” conforme citado do trecho bíblico do *blog*, que levam à aceitação acrítica tanto de uma “teologia importada”, representada pela charge quanto ao surgimento dessas novidades teológicas que funcionam como combustível do humor para levá-lo ao descrédito. Novidades teológicas essas que, dependendo da sua eficácia, podem ser mcdonaldizadas;

Outra charge se apresentava desta forma:

⁷⁷ Tais práticas forem consideradas comuns em algumas igrejas evangélicas a partir da década de 1990, que ficou conhecida como “bênção de Toronto”.

Fonte: **PRIORIDADE**



(BOTELHO, 2012).

A crítica à teologia da prosperidade nesta charge é clara e direta, ao criar uma cultura de fiéis que priorizam, pela ordem, as bênçãos materiais, depois as bênçãos espirituais e por último a oração, criando uma relação distorcida na visão do chargista entre Deus e os homens. Claro, que uma inferência que podemos fazer é da criação de uma cultura neopentecostal através da liderança que fomenta essa distorção. Do ponto de vista do sistema mcdonaldizada, a quantidade de bênçãos materiais e espirituais são mais desejáveis, do que um relacionamento pessoal com Deus, através da oração. A calculabilidade mcdonaldizada é claramente criticada dentro dessa lógica. Críticas diretamente à teologia da prosperidade podem ser vistas também nas duas postagens a seguir reproduzidas.

Fonte: **TEOLOGIA DA BATALHA ESPIRITUAL**
CURSO BREVE DE TEOLOGIA
“DA PROSPERIDADE” E
“BATALHA ESPIRITUAL”

1. Amém? Está fraco: AMÉM?
2. Quem quer receber bênção de Deus hoje, levante a mão.
3. Existe a lei da sementeira, e o número da conta é...

4. Meu irmão; você nasceu pra ser cabeça, não cauda!
5. Esse acidente aconteceu porque você deve ter dado brecha.
6. O Diabo quer lhe (sic) destruir.
7. Estou vendo uma obra de bruxaria em sua vida.
8. Vamos quebrar as setas inimigas.
9. Nada vai impedir que você seja um conquistador.
10. Não há nada de errado com o dinheiro; o único problema é o amor ao dinheiro.
11. Nossa denominação ainda vai conquistar o mundo.
12. A partir de hoje São Paulo nunca mais será igual.
13. Nós somos um povo que não conhece derrota.
14. Venha para Jesus e pare de sofrer.
15. Você é filho do Rei e não merece estar nessa situação.
16. Temos a visão de conquistar a Europa para Cristo.
17. Essa doença não existe, ela é apenas uma ameaça do Diabo.
18. Deus está nos dirigindo para abriremos uma igreja em Boca Raton.
19. Vamos amarrar os demônios territoriais que estão sobre o Brasil.
20. Todos os que fizerem a campanha das sete semanas alcançarão seus sonhos.
21. Compre esta Bíblia fantástica com os comentários de...
22. Estamos num mover apostólico e o avivamento brasileiro é igual ao do livro de Atos.
23. Teremos uma explosão de milagres na maior concentração religiosa da história.
24. Fiquemos de pé para receber o Grande Homem de Deus, com uma salva de palmas.
25. Quando vejo essa multidão de quinze mil pessoas, somente direi eu amo cada um de vocês.
26. O Reino de Deus precisa de um candidato; elegemos nosso irmão que vai fazer a diferença.
27. Deus abrirá uma porta de emprego para você, meu irmão.
28. Semana que vem teremos mais uma sessão de cura interior.
29. Enquanto não pedirmos perdão ao Paraguai, pela guerra, nunca seremos uma nação próspera.
30. Os Estados Unidos são uma bênção porque o presidente deles é crente.
31. Tudo é bijoteria, só Deus é jóia.

32. Não sou dono do mundo, mas sou filho do dono.
33. Este carro ficará desgovernado em caso de arrebatamento.
34. Cuidado olhinho no que vê, cuidado mãozinha no que pega, o nosso Pai do céu está olhando pra você”!
35. Olhe para o seu irmão do lado e diga: Eu amo você! (Ricardo Gondim)

Fonte: TEOLOGIA DA PROSPERIDADE



MEUS IRMÃOS, O DINHEIRO NÃO
É TUDO NA VIDA! TEM TAMBÉM
CHEQUES, CARTÕES, AÇÕES, ETC.!

(BOTELHO, 2012).

A primeira parte desse trecho do *blog* é a reprodução de um texto do pastor da Assembléia de Deus Betesda, Ricardo Gondim. Nele, existe uma espécie de breve receita para a formação de teólogos da prosperidade e da batalha espiritual. A criação de uma receita, de uma teologia pré-embalada, mcdonaldizada cria as condições para a manutenção do *status quo* (ROSSI, 2008, p.129-132). O controle,

enquanto dimensão mcdonaldizada passa por apresentar resultados esperados (DRANE, 2000, p.64).

Considerando um suposto curso de formação de líderes teológico a reprodução passa, portanto, pela formação dessa receita, sendo que os líderes que ministram essa formação seriam uma espécie de inspetores de qualidade da teologia pré-embalada que está sendo servida. Existem rituais e repetições que devem ser internalizados, como no ponto 1 e 35, pois temos que dizer amém e olhar para o irmão ao lado e dizer que o amamos. Uma crítica em relação à espetacularização aparece no ponto 12, por exemplo, pois “São Paulo nunca mais será igual”; e na preocupação com números e grandiosidade que reflete o triunfalismo no ponto 11, pois “nossa denominação vai conquistar o mundo” e a batalha espiritual que enxerga a doença e a pobreza como falta de fé; no ponto 9 “Nada vai impedir que seja um conquistador”, transformando uma relação de desejos no fiel para com Deus em deveres, num sistema de troca (BOTELHO, 2012). A charge apresentada depois ilustra o foco nos bens materiais do discurso do pastor neopentecostal no púlpito condizente com as expectativas de aquisição de bens nas suas diversas formas (dinheiros, cheque, cartões, ações, etc...). De forma bem-humorada cria-se inicialmente uma expectativa, pois “dinheiro não é tudo na vida...”, possivelmente apontando para a ideia de uma desconstrução do discurso neopentecostal que logo é desfeita, pois “Tem também cheque, cartões, ações, etc...!” (Ibid.).

Cabe-nos analisar outro *blog* de humor evangélico a seguir: o *Genizah*.

2.5.2.2 – BLOG DO GENIZAH

O *blog* do Genizah apresenta no seu *layout*, de forma padrão, meios virtuais de integração (*orkut, facebook, twitter, youtube*), o título do *site*, a inscrição “apologética com humor ano 3” e um pouco mais abaixo com um sugestivo *slogan* “Enquanto houver profetada⁷⁸, macumba *gospel*⁷⁹ e herege não acaba!”. Além disso, na parte superior tem um desenho com tele-evangelista falando e sendo assistido por um telespectador sentado num sofá e furioso com o conteúdo, amassando uma Bíblia, arranhando o sofá de tanta raiva e com as bochechas

⁷⁸No meio evangélico o termo “profetada” é o equivalente pejorativo a “profecia”, com a ideia de que normalmente depois de ser anunciada não se cumpre.

⁷⁹“Macumba *gospel*”, significa neste sentido uma aversão ao uso das práticas afro-brasileiras entre os evangélicos.

vermelhas, testa franzida, sobancelha saltada e suando muito, mostrando toda a sua indignação frente ao que assiste. Num dos lados do *blog* aparecem textos, vídeos em forma cronológica e noutro um sistema de buscas por palavras da *Google*, patrocínio de livros evangélicos, *links* com outros *blogs* sugeridos, sugestões das principais postagens, contatos e o contador chamado ironicamente de “vítimas” que estava no momento da visualização em 39.078.113 internautas. No fim da página aparecia o “criminoso”, o criador do *blog*, Danilo Fernandes (2012), além de informações de liberdade de imprensa e direito de informação.

O objetivo do *site*, segundo o criador do *blog*, não é apenas de divertir, de fazer piada, mas sim de honrar pessoas sérias e oferecer uma alternativa do Evangelho verdadeiro, desmascarando heresias e modismos e sem misturar *marketing* e salvação. Além disso, também é um *site* interdenominacional, pois além do criador do *blog* Danilo Fernandes (2012), existem também outros blogueiros que auxiliam no “trabalho sujo” de denunciar os erros. Auto-intitulado “criminoso” por denunciar esses erros, Danilo Fernandes chama os seus companheiros de denúncia de “quadrilha”, ou seja, os blogueiros que trabalham no *site* que são: Alan Brizotti, Rubinho Pirola, Rodrigo Silva, Manoel Silva Filho, Thiago Lima Barros, Marcelo Lemos, Pastor Pedrão e Johnny Torralbo Bernardo (Ibid.).

Diferente do *blog* de Jasiel Botelho, o *Genizah* apresenta mais textos. Observe o texto a seguir para análise:

segunda-feira, 19 de novembro de 2012

Fonte: DICIONÁRIO UNGIDO
NEOPENTECOSTAL DO EVANGELIQUÊS



Fé -Crer absolutamente naquilo que o pastor/apóstolo diga

Amor -Atender o chamado do líder de louvor e dizer para a pessoa ao seu lado: “Eu te amo em Cristo Jesus”

Promessa - Carro, casa, dinheiro

Evangelismo - Mandar alguém ir à igreja

Adorar - Chorar durante horas cantando algum tipo de música lenta e repetitiva

Fidelidade - Qualidade mostrada no ato de dizimar/ofertar mensalmente

Levita - Pseudo-músico que se acha superior aos demais por cantar/tocar

Perdão - Ficar fora de comunhão durante um tempo variável de acordo com o pecado

Comunhão - Não ter ninguém te acusando ou falando a seu respeito

Profeta – Expert em leitura corporal e oratória

Deus – O cara responsável por abençoar quando mandado

Espírito Santo – Ser que faz as pessoas caírem e receberem novas unções

Jesus - Um cara que fez o oposto do que deve-se fazer

Inferno – Lugar para onde os que não tem salvação irão

Diabo - O culpado por tudo de ruim que aconteça

Esperança – Ser tão rico quanto os apóstolos da TV

Salvação - Alcançada indo à igreja e sendo fiel (vide fidelidade)

Unção – Algo que se recebe para se sentir superior aos outros

Abençoado – Ser cabeça e não cauda

Pecado - Infração cometida contra a igreja e variável com a cartilha

Igreja – Templo luxuoso que exige fidelidade para sua manutenção

(AUTOR DESCONHECIDO)

(FERNANDES,2012).

O chamado “dicionário ungido neopentecostal do evangélicos”⁸⁰ busca obviamente definir de maneira cômica o linguajar usado pelo o referido grupo. Os conceitos relacionados à teologia da prosperidade, batalha espiritual e liderança carismática perpassam as definições colocadas. Definir é dar conceitos, é delimitar a linguagem que dá sentido ao real. Na medida em que os conceitos atravessam um *blog* de humor evangélico e que consideramos neste sentido numa perspectiva anti-neopentecostal, essa conceituação serve para evidenciar uma resistência dentro do próprio cenário evangélico brasileiro. Assim, desenvolvemos um mapeamento da realidade, ainda mais, considerando que o neopentecostalismo, através do uso intenso da linguagem como fruto do Espírito Santo define a sua realidade religiosa.

As associações com a busca da forte ênfase entre dinheiro e espiritualidade, na criação de uma espécie de uma casta na liderança intocável e personalista, além do sentido performático e espetacular, evidenciam um “tipo-ideal” que é justamente o que é combatido pelo *blog*. Considerando que podemos rir, fazer piadas e sermos bem-humorados em relação a nós mesmos (MARTIN, 2012), ou seja, ao grupo a que pertencemos, a crítica do *blog* se situa de forma oposta em desconstruir o “outro”, em não considerá-lo parte do grupo que se chama ou se considera evangélico ou defensor daquilo que se considera bíblico. Os “tipos-ideais” representados no *blog* de forma cômica são aqueles com que os próprios blogueiros não se identificam, necessitando na sua visão separar o joio do trigo.

Outros *sites* e *blogs* evangélicos que utilizam humor e evidenciam a resistência tanto ao neopentecostalismo, quanto a mcdonaldização religiosa seguem essa linha e representam um fenômeno que merece maior atenção por parte dos pesquisadores. Buscamos aqui apenas uma pequena amostragem de *sites* e *blogs* evangélicos ligados a humor, como “profetizando”(www.profetizando.com.br/), “profetadas *gospel*”(<http://profetadagospel.com.br/>), *gospel* tiras(<http://www.gospeltiras.com.br/>) e Humor *Gospel*(<http://www.humorgospeloficial.blogspot.com.br/>), entre outros.

2.5.3 – NA LITERATURA

O objetivo nesta parte da tese é mostrar a resistência ao neopentecostalismo não, através da Internet, mas sim, através de livros

⁸⁰ “Evangélicos” refere-se ao uso das expressões típicas dos evangélicos.

escritos por autores evangélicos. Se, a partir da década de 1970, a crítica dos evangélicos em relação ao seu grupo foi devido ao envolvimento político de apoio da sua grande maioria à ditadura militar, como mostrado nos livros-denúncias “Inquisição sem fogueiras”, “Protestantismo e repressão” e “Dogmatismo e tolerância” (ARAÚJO, 1975; ALVES, 1979; 1982); a partir da década de 1990, com a redemocratização, o foco passou a ser a teologia da prosperidade. Dentro dessa crítica, entre os livros-denúncias, podemos citar a trilogia de Paulo Romeiro (1997, 1999 e 2005) “Supercrentes”, “Evangélicos em crise” e “Decepcionados com a Graça”, a obra autobiográfica de Walter McAlister (2009) em forma de entrevista com o sugestivo título “O fim de uma era” e a obra de Ricardo Gondim (2006) “O que os evangélicos (não) falam”.

A história é filha do seu tempo, assim, a autocrítica evangélica⁸¹ em relação aos neopentecostais surge no momento em que eles atingem a maioria eclesial na década de 1990. As críticas entre os evangélicos atingiam também a ponta mais visível do *iceberg* neopentecostal: a Igreja Universal do Reino de Deus. Não é à toa que a revista evangélica “Ultimato” lançou uma reportagem de capa intitulada “O sucesso de Edir Macedo e a pergunta que fica no ar” que tinha como cenário de fundo um trono de ouro vazio (REVISTA ULTIMATO, jul.-ago. 2008, capa).

A referida edição reconheceu o enorme sucesso do empreendimento de Edir Macedo com 4.700 templos com quase um templo construído a cada quinze dias e quase 10.000 pastores somente no Brasil, como a maior rede distribuidora de Bíblias, uma das maiores locatárias do país, com 8.806 imóveis e que se espalhara para outros países, como na vizinha Argentina, com 5 catedrais, 150 templos, 300 núcleos, 200 pastores, 66 horas de programas de TV, tiragem do jornal *El Universal*, com 170 mil exemplares, com megatemplo; em Guayaquil (Equador), de 7.500 metros quadrados de área construída ao valor de 8 milhões de dólares; e em Soweto (África do Sul), de 20 milhões de dólares. Isto, sem falar no seu projeto de catedral, de 28 mil metros quadrados no bairro de Brás, em São Paulo para 13 mil fiéis sentados ao custo de R\$ 200 milhões, além de construtoras, empresas de táxi aéreo, de turismo, mídia, consultorias (22 mil empregos diretos e 60 mil indiretos), a rádio Copacabana, a rede Record, com 99 emissoras

⁸¹ Chamamos de autocrítica porque é feita entre evangélicos, como os exemplos dos pastores Paulo Romeiro, Ricardo Gondim e Walter McAlister exemplificam.

próprias e filiadas com 6 mil funcionários no valor na casa dos R\$ 2 bilhões de dólares (Id., p.20-21). O mesmo artigo afirma ainda que:

“A IURD é apenas a mais visível de todas as denominações cristãs que estão abraçando a infeliz teologia da prosperidade. Quase todas as igrejas neopentecostais e não poucas igrejas de linha pentecostal e tradicional estão sendo perigosamente atraídas por esse movimento nascido nos Estados Unidos no início do século 20” (Id., p.21).

Os tópicos abordados envolviam a teologia da prosperidade, a cura, o aborto, a pobreza e a riqueza e os dízimos e as ofertas. Afirma um dos artigos que

“as igrejas comprometidas com a teologia da prosperidade enfatizam a parte egoísta do evangelho, estimulando o materialismo e o malfadado consumismo, e destroem o estilo de vida simples que o cristianismo prega. (...) A Igreja Universal é a principal responsável pela popularização do dízimo mercenário, aquela contribuição dada somente por causa do retorno (Id., p.22-23).

Outro artigo abordando a questão dos dízimos e ofertas falavam que: “O objetivo da contribuição do crente não tem valor comercial, não é para ajudar ele mesmo, mas para expressar sua gratidão a Deus, bem como o reconhecimento de que todo ser vem do Senhor” (SANTOS, 2008, p.26-27).

Quanto à questão financeira para a linha editorial da *Revista Ultimato* orienta-se pela teologia da missão integral, que defende a integração do indivíduo de forma holística (corpo, alma e espírito) e não se baseia no interesse de receber em dobro ou em triplo o dinheiro investido nos fiéis pelas Igrejas ligadas à teologia da prosperidade. Ela não vê os seus leitores, como valor de troca, mas como sinal da bênção de Deus pelos serviços dedicado a eles.

Em relação ao aborto, a posição defendida pelo líder da Igreja Universal do Reino de Deus, o bispo Edir Macedo, é de apoiá-lo (TAVOLARO, 2007, p.223-224). Tal postura é criticada, pois “quem

imagina Jesus aconselhando alguém a abortar, ele que é a ressurreição da vida?” (LISBOA, 2008, p.29).

Ricardo Gondim (2006, p.17) num livro com pequenas crônicas sobre a sua percepção em relação aos evangélicos foi fortemente autocrítico. Criticava os modismos estrangeiristas “*made in the USA*” que falam de *show*, ao invés de culto; de *praise* no lugar de louvor; da transformação do púlpito em palco; de políticos corporativistas para defender interesses eclesiásticos nos poderes públicos; e da vaidade dos líderes eclesiásticos “superungidos”; sem falar da busca pelos “quinze minutos de fama”. A recusa ao modelo mcdonaldizado que a Igreja havia tomado também aparece no seu desabafo:

Canso com os pacotes prontos e com o pragmatismo. Já não agüento mais livro com dez leis ou vinte e um passos para qualquer coisa. Não consigo entender como uma igreja tão vibrante como a brasileira precisa copiar exemplos lá do norte, onde a abundância é tanta que os profetas denunciam o processo da complacência entre os crentes. Cansei de ter de opinar se concordo ou não com um novo modelo de crescimento de igreja copiado e que vem sendo adotado no Brasil (Id.,p.63).

As razões do desencanto de Ricardo Gondim (2006) estavam ligadas a quatro razões, a saber:

1. A transformação do evangelho em mercado e da Igreja, em grupo de consumidores, organizados na forma empresarial;
2. Do péssimo testemunho dos formadores de opinião evangélicos, ou seja, dos seus líderes denominacionais;
3. A ênfase na mensagem na prosperidade e nas estratégias para se alcançar o sucesso, usando a culpa e a paranóia como pretexto para o reconhecimento da necessidade de Deus;
4. A falta de visão dogmática e fundamentalista da Bíblia.

As dimensões da crise sentida pelos evangélicos foram expressas claramente no título de dois livros: “O fim de uma era” (MCALISTER, 2009) e “Evangélicos em crise” (ROMEIRO, 1999). A decadência doutrinária dos evangélicos, a falta da ética, o ecumenismo e a falta da unidade eram vistos como elementos que dimensionavam a crise (Ibid.).

A mencionada autobiografia em forma de entrevista, de Walter McAlister (2009), que é o bispo mais importante da Aliança das Igrejas Cristãs Nova Vida, é bastante significativa também porque referida Igreja, foi o berço de dois ícones do neopentecostalismo brasileiro, Edir Macedo e R.R. Soares, antes de se tornarem os líderes, respectivamente da Igreja Universal do Reino de Deus e da IIGD (ARAÚJO, 2007, p.130-131; p. 815-816; MACEDO, 2012, p.77-78;91-93;97-109; MARIANO, 2005, p.54-55).

Walter McAlister (2009, p.240-244) afirma paradoxalmente que o neopentecostalismo representa uma falência iminente da Igreja. Definiu o neopentecostalismo com uma mentalidade que satisfaz os desejos da massa. Ele é problemático, devido à busca de uma catarse coletiva facilmente manipulável; o otimismo triunfalista de que Deus já venceu por nós o que coloca os meus desejos como direito de obtenção de bênçãos em relação à divindade e o uso abusivo do *marketing* e propaganda com chavões e *slogans* de impacto sem fundamentação bíblica. Segundo ele, a falência do neopentecostalismo está no fato de a sua mentalidade de associar fé com saúde não ter uma base doutrinária sólida, além da valorização do carisma em relação às virtudes cristãs.

De uma certa forma, as características simbolizadas por Edir Macedo e R.R. Soares, são rechaçadas pelo próprio líder da Igreja Nova Aliança, na qual eles passaram uma parte das suas trajetórias. Ele critica o uso da TV como estratégia de divulgação da mensagem evangélica, associando-a à questão do mercantilismo e das celebridades, na qual a imagem é mais importante, do que a essência. O rádio, neste sentido, é valorizado porque é a pregação da palavra e não a valorização mais da imagem do que a palavra, como na televisão (Id. p.131-135).

McAlister afirma ainda que existe a necessidade de uma autocritica dos evangélicos, nos moldes do que disse o ex-primeiro-ministro inglês: “Winston Churchill disse que a crítica serve à mesma função que a dor física: ela revela o que há de errado com o corpo” (Id. ;p.62).

Segundo ele, há, quatro fatores que fizeram a igreja evangélica chegar ao ponto em que chegou, que chama de “o fim de uma era”: 1. A cultura midiática que não é seletiva, sendo que qualquer bobagem é válida; 2. A crise da aceitação de autoridade; 3. A relativização e privatização da verdade; 4. A valorização da TV e da celebridade como modelos de verdade (Id. p. 36-37).

Paulo Romeiro (2007) trabalhou na primeira obra da sua trilogia “Supercrentes” uma crítica à teologia da prosperidade, através dos estudos de caso de Kenneth Hagin e Valnice Milhomens, da

incompatibilidade da Bíblia com a confissão de fé positiva. Precisamos levar em consideração que a primeira edição do estudo é de 1993.

Dois anos mais tarde saiu a primeira edição de “Evangélicos em Crise”, na qual Paulo Romeiro (2005) defende que o rápido crescimento dos evangélicos contrastava com a fraqueza doutrinária do referido grupo representado por modismos (como, por exemplo, a unção do riso e o aparecimento de dentes de ouro), teologia errônea da maldição hereditária, os abusos da batalha espiritual e o surgimento de celebridades *gospel*. Existe uma continuidade e uma ampliação das problemáticas, como bem deixou claro, pois

“Depois do *SuperCrentes*, várias aberrações doutrinárias continuam a fustigar as igrejas, como os desvios na área de batalha espiritual, a quebra de maldições hereditárias e, a exemplo do que já havia acontecendo, surgiram novas datas para a volta de Cristo. Tais aberrações estão sendo tratadas aqui neste trabalho” (ROMEIRO, 2005, p. 42-43).

Completando a trilogia de Paulo Romeiro (2005), o livro “Decepcionados com a Graça” foi fruto da sua tese de doutorado em Ciências da Religião na UMESP. O foco, como sugere o título, não se enquadra no perfil neopentecostal de um modelo de vida do sucesso, de vitória, de vida saudável. A juventude estaria “decepcionada com a Graça,” o que explica a alta rotatividade e trânsito no campo religioso, pois os que se decepcionam podem buscar novas igrejas (Id., p. 213-215).

O perfil do evangélico estava associado à mcdonaldização da fé, como se explica nesse trecho:

Vivemos numa sociedade do entretenimento, o imediatismo e a superficialidade são fios condutores de uma espiritualidade fácil, instantânea e medíocre. Tudo é movido por uma busca ansiosa por qualificação imediata e sensações cada vez mais intensas. A própria vida espiritual virou projeto de entretenimento. No passado, buscava-se a salvação, a vida em comunhão com os irmãos da fé, hoje, busca-se um projeto de “boa vida”, em que Deus se transforma num mero garçom e o Evangelho, em moeda de

troca para se alcançar o bem-estar (...) O *fast food gospel* nos leva a uma espiritualidade sem compromisso, a não ser apenas com as nossas paixões e impulsos, em que são descartados atos significativos do Evangelho autêntico, tais como compartilhamento e camaradagem entre os irmãos. Somos levados para uma cultura de massa. Estamos deixando de ser sal da terra e luz do mundo (REGA, *Fast food gospel*. REVISTA ECLÉSIA, n.45, p.45. in: ROMEIRO, 2005, p.215).

2.6 – OS EVANGÉLICOS NO ESPAÇO PÚBLICO

A maciça presença dos evangélicos na mídia, na música, na política e na ocupação dos espaços públicos faz parte das transformações recentes desse grupo religioso nas últimas décadas. Exemplificamos tal efeito com a “Marcha para Jesus”.

2.6.1. – A “MARCHA PARA JESUS”

A “marcha para Jesus” é um evento organizado pela Igreja Renascer em Cristo, liderada pelo apóstolo Estevão Hernandes no Brasil. Conforme o site (*site* institucional da Marcha Para Jesus, 2012).

A Marcha para Jesus é um evento internacional e interdenominacional que ocorre anualmente em milhares de cidades do mundo. Um ato pacífico, consciente e excitante do mover de Deus em nossos dias. A Igreja tem a oportunidade de mostrar que não é restrita aos templos, mas viva e aberta a toda sociedade, além de unir as igrejas cristãs em um ato de expressão pública de fé, amor, agradecimento e exaltação do nome de Jesus Cristo. O quadro que você vê em uma Marcha - em qualquer parte do mundo - são milhares de cristãos marchando pelas ruas, de todas as idades, raças, nacionalidades e culturas étnicas. Roupas coloridas, bandeiras, faixas, galhardetes e outros adereços apenas complementam o principal: a radiante face dos participantes com a alegria de saber que Deus os ama e está vivo dentro deles!

Os elementos ligados aos conceitos mcdonaldizados, logo aparecem, como um evento globalizado transnacional (existente em todo mundo), a preocupação com a quantidade (reúne milhares de pessoas), enfoque micro-ecumênico (reúne cristãos evangélicos de todas as ramificações), além de ser publicizado (a ocupação do espaço público) e espetacularizado.

O evento foi criado em 1987, em Londres (Inglaterra), pelo pastor Roger Forster e os músicos Graham Kendrick, Gerald Coates e Lynn Green; sendo que dois anos depois existem referências de uma marcha em Belfast (Irlanda), na qual católicos e protestantes participaram juntos com a presença de 6 mil pessoas (*site* institucional da Marcha para Jesus, 2012). A primeira “Marcha para Jesus” no Brasil foi realizada em 1993 em São Paulo (ARAÚJO, 2007, p. 445).

A justificativa bíblica para o nome do referido evento pode estar nos textos de Êxodo 14, Josué 6 e João 13.35 (*site* institucional da Marcha para Jesus, 2012). Em Êxodo 14, temos a narração da fuga dos israelenses do Egito pelo Mar Vermelho, episódio na qual Moisés com o seu cajado abriu o mar permitindo a passagem dos israelenses, mas não dos egípcios, pois logo o mar se fechou. O texto de Josué 6 narra um contexto militarista em Jericó, no qual Josué junta ao povo para marchar numa guerra.

O único texto do Novo Testamento que aparece no *site* da “Marcha para Jesus” é de João 13.35, que não fala propriamente de marchar, mas sim do amor como marca do discipulado. Existe, sem dúvida aqui uma ressignificação do conceito de marcha diferente do Antigo Testamento.

Paradoxalmente, o *site* oficial usa a expressão “ato pacífico” (a marcha em Belfast, na Irlanda poderia ser uma boa justificativa aqui, pois sugeriu a união entre católicos e protestantes num país historicamente marcado por conflitos religiosos entre esses dois grupos, como no Domingo Sangrento em 30 de janeiro de 1972, quando 13 manifestantes católicos foram mortos pelo exército britânico), mas narra dois episódios de machas militaristas bíblicas, conforme já abordamos (Ibid.).

Dizíamos que a mcdonaldização estaria assentada em algum registro da memória dos participantes de atos assim. Neste ponto não é isto que ocorre, pois existe a busca de uma justificativa bíblica e da lembrança do fatídico episódio irlandês, o que justifica uma nova forma de ver essa questão, pois

Toda a memória é fundamentalmente „criação do passado”: uma reconstrução engajada do passado (muitas vezes subversiva, resgatando a periferia e os marginalizados) e que desempenham um papel fundamental na maneira como os grupos sociais mais heterogêneos apreendem o mundo presente e reconstroem a sua identidade, inserindo nas estratégias de reivindicação por um complexo direito ao reconhecimento. O que aqui é colocado em primeiríssimo plano é, portanto, a relação entre *memória* e (*contra*) *poder*, memória e política” (SEIXAS *in*: BRESCIANI; NAXARA, 2004, p.42).

Ora, o que existe na “Marcha para Jesus” é um recriação de marchas descritas no Antigo Testamento, como percebemos na justificativa bíblica do evento. As “marchas para Jesus” apresentam a cada ano um *slogan* próprio. Em 2009, o *slogan* adotado foi “Marchando para derrubar gigantes”. Os “gigantes” mostravam os embates políticos e religiosos, pois na ocasião da marcha o casal Estevam e Sônia Hernandez estavam presos nos EUA, por não declarem o valor de US\$ 56 mil na entrada daquele país (*site* institucional da Folha de São Paulo, 2010). Posteriormente foram liberados e voltaram ao Brasil em 01 de agosto de 2009 (*site* da Ação Gospel, 2010). Neste sentido, as relações de poder buscam justificar a capacidade de mobilização para a defesa do casal Hernandez, inclusive com a coleta de assinaturas em prol da soltura do casal, justificada por teorias de perseguição que visariam silenciar o casal, bem como o grupo e o evento que representam. Sataniza-se o adversário como forma de vencê-lo.

Uma estratégia de *marketing* é o uso do termo “Jesus” como marca ou rótulo para atrair um maior número de religiosos. Paradoxal, foi que a concentração para o evento, na qual fui aquilo que antropológicamente dito como “observador participante” começou às 8:30 da manhã de 19 de setembro de 2009 em frente à Catedral Metropolitana de Florianópolis (símbolo máximo da religiosidade católica), com os fiéis se deslocando para a Beira-Mar Norte (símbolo econômico).

No evento realizado em 2009 em Florianópolis, que pudemos presenciar, havia também um componente político, pois o evento contou com a participação de diversas autoridades políticas, como a deputada estadual Odete de Jesus (PRB), ligada à IURD; o deputado estadual

Narcizo Parisotto (PTB), da Igreja Quadrangular; o ex-prefeito de Florianópolis, o bispo Bitá Pereira (PMDB), fundador da Igreja Livres em Jesus; o ex-vereador de Florianópolis Jair Miotto (PTB), da Igreja Quadrangular; e do então deputado estadual Ismael do Santos (DEM), membro da Assembléia de Deus, entre outras personalidades evangélicas com destaque político, além da presença do prefeito de Florianópolis, Dário Berger, e do então governador de Santa Catarina, Luiz Henrique da Silveira, que citou o Salmo 15, que é o número do seu partido: o PMDB.

O público em sua maioria jovem, presenciava as bandas/cantores (as) *gospel* no espaço montado na Beira-Mar Norte, cantando, pulando, extravasando a sua alegria, numa linguagem gestual e performática que nem de longe lembrava os cultos litúrgicos. A “Marcha para Jesus” tornava-se um espetáculo que mistura fé, entretenimento, ocupação do espaço público (o que pressupõe a existência de uma platéia) e comércio que sintetizava uma “carnavalização *gospel*”, conforme expressão de Gedeon Alencar (2005, p. 74-76).

O espetáculo torna-se, neste sentido, um rito de inversão, como demonstrou Roberto DaMatta (1997), pois as hierarquias são abolidas. Não havia distinção entre autoridades e os que não eram autoridades. Com as suas fantasias, os foliões assumiam outras identidades que lhes eram negadas no cotidiano durante o carnaval. Não havia padronização de trajes, nem era necessário seguir movimentos padronizados, constituindo-se um espaço lúdico e informal.

Nada pareceu mais invertido do que a “carnavalização *gospel*”, etimologicamente a mistura da “festa da carne” como o “Evangelho”. Para Gedeon Alencar (2005, p.76), a “Marcha para Jesus” representava a “carnavalização *gospel*”, porque apresentava como características: a ocupação do espaço público, o rito diurno, a mistura do povo com autoridade, sem padronização de trajes, modismo importado, centralidade no cantar e no dançar e incontinência gestual. É verdade que em grande parte da análise do evento isso ocorre. Temos, por exemplo, trios elétricos, músicas alegres, valorização da performance e da estética e incontinência gestual. Um hibridismo entre aquilo que parecia indissociável: entre o “homem lúdico” e o “homem econômico” e “do trabalho” da ética weberiana (WEBER, 2001); entre “o malandro e o protestante”, como exemplificado num livro como esse nome de Jessé de Souza (1999).

No *site* do evento, porém, já existe uma busca de padronização de roupas. Visando a buscar nichos de mercado, o *site* oficial da

“Marcha para Jesus” oferecia quatro sugestões de trajés: moderno, colorido, clássico e romântico (*site* institucional da Marcha para Jesus, 2012).

Na observação de campo que fizemos na Marcha para Jesus 2009, em Florianópolis, já havia uma separação entre as autoridades, com áreas *Vip* para os políticos, líderes eclesiásticos e as bandas presentes (Culto Racional, Renascer *Praise*, Séculus, Toque de Altar, Cassiane, Soraia Moraes, Fernanda Brum e Avivah), sendo vedado o acesso da platéia a esse espaço.

O hibridismo do sagrado e do profano na “carnavalização *gospel*”, sendo o próprio *gospel* um estilo musical que é a fusão de vários estilos musicais distintos, é destacado trazendo o neopentecostalismo como a melhor adequação cultural possível entre os evangélicos brasileiros (ALENCAR, 2005; CUNHA, 2007). A “marcha para Jesus” permite uma celebração *diet* para um compromisso *light*, na valorização mais de uma teologia do corpo do que do intelecto, mais da emoção do que da razão, numa releitura da religiosidade adaptada à sociedade do espetáculo, rompendo as amarras litúrgicas, adaptando *marketing*, combinado com a mídia, mercado, música e espetáculo. A “marcha para Jesus” é a evidência da influência do neopentecostalismo no campo evangélico brasileiro e, também, porque não dizer, de elementos mcdonaldizados, que buscam influenciar também os evangélicos reformados.

Patrícia Birman (2003, p. 238) lembra a importância da participação dos atores religiosos no espaço público, pois:

Um dos sinais claros da transformação religiosa na sociedade – e de seus impactos nos meios de comunicação – é a importância que hoje se concede à qualificação religiosa dos atores sociais nos espaços públicos. Tem aumentado com frequência e em importância as menções, feitas pela mídia aos atributos religiosos dos personagens nos eventos que ele enfoca. Virou mesmo uma forma de identificação corrente quando os personagens mencionados pertencem ao universo „evangélico“. Dessa forma, a referência insistente a „evangélicos“ como atores sociais afirma e constrói valores, o que não é absolutamente inócuo (sic) nos processos de interação política – religiosas em curso. Constrói-se, então, por intermédio da mídia, formas de

identificação e atributos identitários que geram orientações e instituem certos modos de intervenção social.

Por ocuparem o espaço público, a visibilidade da “Marcha para Jesus” representa um importante papel na percepção de como o evangélico é visto socialmente, ao ocupar um território em que usualmente não costumava se expor anteriormente. Esse processo é feito também com resistências a esse perfil evangélico, como uma crítica criada na Marcha Para Jesus, intitulado a Marcha pela ética, com lemas como “O \$how tem que parar” e “Jesus não está aqui, está nas favelas”, que se unem ao tom autocrítico de *sites* como Pavablog, Veshame Gospel, Irmãos.com, Púlpito Cristão, Caiofabio.net e Cristianismo Criativo (ALEXANDRE, 2010, p.92).

Outro elemento de análise se encontra no carisma dos seus líderes, nosso próximo tópico de análise.

2.7 – CARISMA

Um dos fatores do crescimento numérico dos evangélicos é sem dúvida o carisma dos seus líderes. Gedeon Alencar (2005, p. 95) afirma essa influência neste trecho:

“(...) será que a Presbiteriana seria a mesma sem a existência de José Manuel da Conceição, Boanerges Ribeiro, Caio Fábio? A Assembléia de Deus sem o Emílio Conde, Paulo Macalão e José Wellington? A Batista seria a mesma sem Fannini? A Betesda sem o Gondim? A Renascer sem o Estevão?”

Poderíamos incluir nesta lista Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus; Valdomiro Santiago, da Igreja Mundial do Poder de Deus; Robson Rodovalho da Igreja Sara Nossa Terra; R.R. Soares, da Igreja Internacional da Graça; Silas Malafaia da Assembléia de Deus, a lista parece extremamente grande. O que dizer, por exemplo, de Edir Macedo que conseguiu vender 350.000 exemplares de sua biografia “Nada a perder” em apenas 60 dias (SIMAS FILHO, 2012, p.72).

O desejo de seguir uma receita de sucesso parece ser a chave explicativa para tamanho interesse pelas personalidades carismáticas.

Mas, o que podemos chamar de carisma? De origem grega, *chárisma* é definida como a “Força divina conferida a uma pessoa, mas

em vista da necessidade ou utilidade da comunidade religiosa” (FERREIRA, p.284). Outra definição é da “Atribuição a outrem de qualidades especiais de liderança, derivadas de sanção divina, mágica, diabólica, ou apenas de individualidade excepcional” (Ibid.). Numa definição clássica da sociologia, Max Weber (2009, p. 158-159), temos:

Denominamos “carisma” uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como “líder”. O modo objetivamente “correto” como essa qualidade *teria* de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou de outro qualquer, não tem alguma importância para nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelo carismaticamente denominada – os “*adeptos*”.

O carisma,⁸² portanto, visto como um dom divino depende no sentido weberiano no dever dos fiéis de reconhecimento da dominação carismática devido às provas e aos milagres dando-lhe pleno reconhecimento dos poderes sobrenaturais que lhe são atribuídos. Quando a liderança não traz nenhum benefício aos dominados, ou seja, aos fiéis, é questionada a validade da dominação carismática (Id. p.159).

Momentos de crise, descrenças nas instituições seculares, como Estado, partidos políticos, sindicatos e empresas, permitem que nestas situações, o líder carismático passe a ser visto como crítico de um mundo corrompido na qual somente um messianismo carismático pode ser visto como resposta para as circunstâncias do mundo contemporâneo (LINDHOLM, 1993, p. 203). A dominação carismática é extracotidiana,

⁸² O carisma não se restringe aos evangélicos. Um exemplo conhecido de liderança carismática no catolicismo é a do Padre Marcelo Rossi. Não é à toa que o movimento dentro do catolicismo é a Renovação Carismática que valoriza as expressões corporais na sua liturgia. Podemos citar dentro do catolicismo, mas fora da Renovação Carismática, D. Hélder Câmara, D. Paulo Evaristo Arns e o Papa João Paulo II como personalidades carismáticas. Da parte do espiritismo kardecista, podemos citar Chico Xavier.

na medida, em que não se vincula às regras, regulamentos ou qualquer tipo de burocracia ou de líder burocrático porque o carisma é, neste sentido irracional, pois não necessita de nenhuma regra válida para o seu reconhecimento (WEBER, 2009, p.160).

O magnetismo pessoal, a imagem, as atitudes, a aparência, o entusiasmo, a criação de uma personalidade irresistível, a causa ou a ideologia defendida criam condições de agregar, convencer, dominar ou até manipular os fãs, adeptos ou fiéis em torno da figura do líder (ROMEIRO, 2005, p.70). O desejo de ser igual ao líder carismático é perpassado pela ideia do desejo de imitar a personificação do líder, visto como a corporificação do líder (LINDHOLM, 1993, p.209).

Os neopentecostais, ao popularizarem a televisão para fins evangelísticos, reproduzem a dominação carismática em larga escala, na qual os tele-evangelistas são os maiores exemplos disso. Dessa forma:

A figura de uma liderança carismática e centralizadora é vital para o surgimento e a expansão de qualquer segmento neopentecostal. É fato conhecido e já comentado por vários pesquisadores o forte carisma de Edir Macedo, por exemplo, exerce (sic) sobre os seus liderados. Quase todos os pastores da IURD que pregam em suas igrejas ou que aparecem em seus programas de TV são fiéis imitadores do líder, tidos como *clones* do bispo Macedo. São os mesmo gestos, a mesma entonação de voz, os mesmos jargões ou expressões. É o que se passa também nas demais igrejas neopentecostais em evidência: na Igreja da Graça, com R.R. Soares, na Renascer em Cristo, com Estevam e Sonia Hernandez, na Comunidade Sara Nossa Terra, com Robson Rodovalho e, na Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo, com Valnice Milhomens. Trata-se de líderes que sempre reafirmam sua posição no grupo mediante a exibição de poderes espirituais, como o dom de curar os enfermos, e pelo freqüente relato de experiências subjetivas, como visões sobrenaturais, que, podem incluir anjos, sonhos, revelações e comunicações com o divino. Os seguidores sentem-se todo o tempo dependentes de suas orientações e vivem segundo sua aprovação. Para muitos adeptos do neopentecostalismo, esses líderes são

responsáveis pela mediação entre o povo e as bênçãos de Deus (ROMEIRO, 2005, p.71-72).

Para usar uma linguagem weberiana, a criação dos “tipos ideais” do carisma devem serem seguidos pelos seus líderes. O tipo de liderança carismática é combinado com uma forte centralização burocrática, pois as Igrejas citadas por Paulo Romeiro são Igrejas com dono. A força das Igrejas com essa configuração depende basicamente da dominação carismática do seu líder. Não é incomum encontrar na fachada dos templos com fotos ou inscrições com o nome do líder-fundador. Combina-se assim um tipo de dominação burocrática com a dominação carismática (WEBER, 2009, p.139-198): burocrática, na medida em que as Igrejas se organizam e criam conjuntos de regulamentos, normas, cargos de cunho administrativo como forma de organização (BOURDIEU, 2005, p.59-60). Títulos hierárquicos como de bispo e até de apóstolo buscam ser evidências de uma dominação burocrática que busca ser combinada com o carisma que os líderes possuem. Na dominação carismática, a base do poder é a criação do mandamento a partir da frase “está escrito...” colocando em seguida o que eles pensam ser a verdade (WEBER, 2009, p.160). Além disso, é comum que líderes religiosos que são apresentadores de programas religiosos na TV e no rádio usem essa visibilidade midiática do carisma para buscar ganhos políticos para a denominação a que pertencem reforçando o corporativismo eclesiástico na política.

Para Gedeon Alencar (2005, p.96), quanto menor a tradição de uma Igreja, maior a sua relação de imagem e semelhança com o seu dono fundador, numa cultura em que a personalidade ou o personalismo são mais importantes do que a própria hierarquia. A valorização de uma cultura da personalidade é um dos traços característicos da identidade brasileira (HOLLANDA, 1995, p.32-33). Ou ainda, na clássica pergunta de Roberto DaMatta (1986) “você sabe com quem está falando?”, que reflete o uso das conquistas pessoais como critério de conseguir alguma vantagem em benefício próprio, pois considera a suposta impessoalidade do Estado, já que todos são iguais perante a lei, como uma afronta às suas vantagens pessoais.

Na medida em que novas Igrejas se organizam com um número considerável de fiéis e líderes eclesiásticos e com um corpo de regras estáveis para o seu funcionamento torna-se necessária a discussão do surgimento de novos líderes. Igrejas baseadas no carisma dos seus líderes podem adotar diferentes soluções, tais como a escolha de líderes: 1.pelo seu carisma; 2. por revelação, como, por exemplo, oráculo,

sorteio, juízo de Deus ou ainda alguma técnica legalizada; 3. por designação do líder anterior que escolhe o seu sucessor reconhecido pela comunidade; 4. por designação do líder anterior mediante um quadro administrativo carismaticamente qualificado; 5. por questões de sangue, ou seja, um carisma hereditário que passa de geração para geração; 6. pela concepção do carisma como qualidade mágica da própria instituição (carisma de cargo) (WEBER, 2009, p.162-163).

O carisma quando está dentro da Igreja, passou assim, a ser designado como “rotinização do carisma”, desdobrando-se em dominação patrimonial e burocrática, pautada por regras e lutas (Id, p.161-167). O próprio Edir Macedo (2012, p.213-217) relata as suas disputas com R.R. Soares nos primórdios na Igreja Universal do Reino de Deus, que rendeu o desligamento do último para criar a IIGD, em 1980. A criação da Igreja Sara Nossa Terra de Robson Rodovalho, em 1992, que saiu da Igreja Presbiteriana; da formação da Igreja Universal do Reino de Deus de Edir Macedo, que deixou a Igreja Nova Vida em 1975, são outros exemplos do carisma para criar novas Igrejas dentro do neopentecostalismo brasileiro (ARAÚJO, 2007,p.131;748). A independência institucional vista como fruto dos projetos pessoais dos seus fundadores é uma característica do neopentecostalismo brasileiro (ALENCAR, 2005, p.92-93).

Os líderes neopentecostais, por serem um fenômeno relativamente recente no Brasil, terão que lidar com a questão da sucessão no futuro das suas Igrejas. Os cismas baseados muitas vezes no uso do carisma para a criação de novas seitas,⁸³ que ao se consolidarem, tornam-se Igrejas e esse processo tem se reproduzido constantemente entre os evangélicos brasileiros com a valorização do carisma dos seus líderes.

Entendemos que a mcdonaldização da fé lida neste ponto, com o uso da rotinização do carisma, pois a criação de um tipo ideal de pastores, geralmente com perfis de líderes performáticos, é reproduzida constantemente por aqueles que desejam se tornar líderes, criando um modelo, muitas vezes, sem depender de uma escolaridade formal. Seguindo performances, gestos, tom de voz, oratória, retórica, seja nos templos ou nas “Igrejas eletrônicas”, os tele-evangelistas permitem a criação do uso do carisma para o espetáculo. É a espetacularização do carisma. Os pastores *showman*, vistos como verdadeiros animadores de auditórios, ao criarem uma fusão de dupla identidade como

⁸³ O conceito de seitas é tomado aqui, no sentido sociológico e não teológico, conforme tratado no capítulo 1.

propagadores da mensagem religiosa e de profissionais do entretenimento, representam o perfil da espetacularização do carisma.

No próximo capítulo, abordaremos o caso da Igreja Mundial do Poder de Deus, o carisma da figura de seu líder: o apóstolo Valdemiro Santiago.

3 - UM ESTUDO DE CASO: A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

Neste capítulo, buscamos compreender o processo de mcdonaldização na Igreja Mundial do Poder de Deus. Salientaremos as características da referida denominação, tais como: a teologia da prosperidade e batalha espiritual, a sacralização dos objetos, o carisma do seu líder e o tele-evangelismo.

3.1 – UMA BREVE HISTÓRIA DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

A curta história da Igreja Mundial do Poder de Deus está marcada pela figura do seu líder e fundador, o “apóstolo,”⁸⁴ Valdemiro Santiago. Projetos pessoais para criação de novas Igrejas dentro do cenário evangélico e mais recentemente dos neopentecostais não são nenhuma novidade naquilo que é chamado de independência institucional. São criadas através de um líder eclesiástico, geralmente dotado de carisma, que atrai um novo grupo a partir de uma cisão (ALENCAR, 2005, p.93-94). De forma distinta do que aconteceu com o catolicismo, as cisões ocorridas no mundo evangélico permitem que surjam novas denominações evangélicas.

Na história das denominações evangélicas desde as Reformas Protestantes do século XVI foram imbricados ramos cada vez mais difíceis de perceber, devido às inúmeras cisões ocorridas ao longo desses cinco séculos, sendo que a Igreja Mundial do Poder de Deus está inserida nesse processo.

Valdemiro Santiago teve a sua trajetória permeada pelo trânsito religioso. De família católica nominal, situada em Minas Gerais, passou pela Igreja Universal do Reino de Deus, na qual adentrou o campo

⁸⁴ Cf. AZEVEDO; GEIGER, 2002.p.44. A palavra “Apóstolo” é de origem aramaica *sāliah* (hebraico *shaliach*), para outros, é de origem grega. Contudo, em ambas as tradições a expressão significa “enviado”, “mensageiro”, cujo o conteúdo foi essencialmente estabelecido por Paulo. Foi aplicado para os doze discípulos de Cristo: André, Bartolomeu, Filipe, Mateus, Tomé, os dois Tiagos, os dois Judas, Pedro, João e Simão após a Páscoa. Depois Paulo de Tarso reivindica o título de apóstolo. Implica na idéia de vocação especial para propagar a difusão das idéias do cristianismo. Num sentido mais amplo significa verdadeiros profetas que se notabilizaram pelo fato de serem verdadeiros profetas. Deriva daí o termo de Igreja apostólica. Cf. DANTAS, SANTOS, 2012, p.4. Convém lembrar que somente Valdemiro pode ter esse título na Igreja Mundial do Poder de Deus.

neopentecostal com participação como obreiro, pastor, líder regional, fundador de igrejas, missionário na África, até chegar a ser bispo e, posteriormente sair da Igreja Universal do Reino de Deus para fundar a sua própria igreja (BITUN, 2007, p.41-42).

O surgimento da Igreja Mundial do Poder de Deus ocorreu em 1998, na cidade de Sorocaba – SP com o apóstolo Valdemiro Santiago, a sua esposa, Franciléia, e as duas filhas: Juliana e Raquel. Quinze dias depois, conseguiram juntar numa reunião cerca de dezesseis pessoas (Id. p.43). É assim descrita no *site* da igreja, sem mencionar o passado do líder na Igreja Universal do Reino de Deus:

O 1º templo da Igreja Mundial do Poder de Deus iniciou-se em Sorocaba, 90 km da cidade de São Paulo, tendo como fundador o apóstolo Valdemiro Santiago, sua esposa bispa Franciléia e um pequeno grupo de membros. Inicialmente não houve muita divulgação do trabalho, panfletos, fitas cassetes de testemunhos eram utilizados para evangelizar e mesmo não tendo condições de investimentos, a fé foi algo que jamais se abalou e seus fundadores tinham a convicção de que iriam evangelizar o mundo (*site* institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus, 2013).

A origem modesta da Igreja Mundial do Poder de Deus pode ser comparada à própria origem do seu líder: o auto-intitulado apóstolo Valdemiro Santiago. Ele nasceu na cidade de Palma – MG, no dia dois de novembro de 1963, numa família de doze irmãos. Perdeu a mãe com doze anos de idade e foi morar com o irmão mais velho em Juiz de Fora – MG, época em que colhia ovos, arava a terra, cuidava de marrecos, além de trabalhar de pedreiro. Aos catorze anos, era comum dormir na rua e tinha problemas com drogas sintéticas e bebida alcoólica. Converteu-se aos dezesseis anos na Igreja Universal do Reino do Deus, na qual fez carreira eclesiástica de 1979 até 1997, até desligar-se e constituir no ano seguinte a Igreja Mundial do Poder de Deus, seguiu o mesmo modelo, o estilo e as características da igreja na qual trabalhara anteriormente, inclusive passando o nome de “Universal” para “Mundial” (CARDOSO; LOES, 2011). Contrariando trajetórias de outros líderes neopentecostais como, por exemplo, de Edir Macedo e Estevão Hernandes que investiram inicialmente na região Sudeste, Valdemiro Santiago mudou-se para Pernambuco em 2000, local onde por dois anos consolidou a Igreja e, posteriormente se deslocou para o

Tatuapé, bairro paulistano, para criar uma nova Igreja (BITUN, 2007, p.43).

Em 2006, instalou a atual sede no bairro do Brás, em São Paulo – SP, numa construção de dezoito mil metros quadrados. Na sequência desse crescimento, em 2008 assinou contrato com a Rede 21, ligados à Rede Bandeirantes para um contrato que garantia vinte e duas horas de presença diária na televisão do Estado de São Paulo e abrangência de quarenta e quatro municípios brasileiros.

Em 2009 teve a sua sede no Brás interditada, mas posteriormente conseguiu evitar a referida interdição (Ibid.). Em 2012 inaugurou dois megatemplos chamados de “Cidade Mundial”, um em Guarulhos e outro no Rio de Janeiro (CHAGAS, 2013; *SITE INSTITUCIONAL DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS*, 2013).

O sotaque de matuto, e a baixa escolaridade (estudou até a quinta série do ensino fundamental) evidenciado na sua fala, bem como o fato de ser negro casado com uma branca (a bispa Franciléia); o gosto pelas coisas simples, como pescar e jogar futebol, fazem com que os fiéis se vejam e se reconheçam na figura de Valdemiro Santiago, como um deles. Neste sentido, como compara Ricardo Bitum “O Valdemiro é como o Silvio Santos ou o Lula. O camelô que deu certo, mas nunca deixou de ser camelô. O metalúrgico que virou presidente da República, mas não deixou de ser metalúrgico” (CARDOSO; LOES, 2011).

Também neste caso podemos falar de um “mito fundador” a partir de um líder carismático. O “mito fundador” de Valdemiro Santiago foi contado em 1996, quando ainda era missionário da Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique.

Naquela época, era usual ele navegar para pescar com o objetivo de saciar a fome da população moçambicana. No dia vinte de maio de 1996, o barco em que ele e mais três pastores estavam afundou a vinte quilômetros da costa, numa região que costuma ter tubarões tiges. Os três pastores que estavam com ele usaram os únicos três coletes, enquanto Valdemiro Santiago estava sem colete e após nadar mais de sete horas, uma tarefa ainda mais complicada, considerando o seu peso de cento e cinquenta e três quilos, ele foi salvo por dois homens que o levaram à terra. O acontecimento passou a ser visto como sinal da provisão divina. Dois dos pastores morreram engolidos pelo tubarão tigre, enquanto o outro sobreviveu (BITUN, 2007, p.46-47).

Neste sentido, não há dúvida de que o referido fato, como um evento extracotidiano de sobrevivência de Valdemiro Santiago em condições tão adversas, passou a constituir elemento fundador da

dominação carismática. Podemos considerar esse caso como o de carisma, através de poderes de origem sobrenatural enviados por Deus para um líder (WEBER, 2000, p.158-159).

Por um lado, o silenciamento do passado institucional em relação à Igreja Universal de Deus, mencionado apenas como o “outro ministério”; de outro, há o evento heróico, que faz parte da construção do “mito fundador”, que aparece e constitui-se numa narrativa que deve ser frisada para afirmar a figura de Valdemiro Santiago como um “homem de Deus” e da sua Igreja, como detentora “do poder de Deus”. Como afirma Ricardo Bitun (2007, p.47-48):

Passando pelas águas, como outros heróis bíblicos (Moisés, Josué, entre outros), traz à memória relatos bíblicos de igual importância. O proprietário do carisma também presencia a dor, sofrimento, passa por um “batismo” pelas águas, as quais não conseguiram submergi-lo apesar de seus 153 quilos e, por fim, quando a morte lhe parece a única saída, ele ressurge amparado por anjos.

Neste ponto, já aparece antecipado algo extraordinário que estava por chegar. O seu milagroso salvamento em condições tão adversas, atribuído ao divino, é como uma revelação e uma preparação para o que viria no futuro com a constituição da nova Igreja. Charles Lindholm (1993, p.41), ao referir-se aos líderes carismáticos, afirma que estes são “marcados por uma capacidade única e inata de demonstrar grandes emoções, de todos os tipos.” Um exemplo é a capa do livro “Sê tu uma bênção”, do próprio Valdemiro Santiago, que aparece na capa orando com um microfone, enquanto na contracapa, ele aparece orando ajoelhado com a sua esposa no altar da Igreja, com os fiéis ao fundo.

A capacidade carismática necessita expressar-se através do uso intenso do êxtase emocional, explicitado através das danças e músicas com um ritmo forte; dos sacrifícios; da retórica e oratória; entre outros, revelando que as referidas características não são desse mundo (cotidianas), mas transcendem e são, portanto, espiritualizadas (extracotidianas), ao ponto de os líderes carismáticos desejarem ser imitados e reconhecidos pelas suas qualidades carismáticas, simplesmente pelo que o líder “disse”, sem precisar de nenhum outro tipo de comprovação para os fiéis (Id., p.40-41).

É inegável a capacidade performática de Valdemiro Santiago. Um dos elementos que se destaca na sua atuação é o toque para curar. Ricardo Bitun (2007, p.53) lembrou do historiador cultural Marc Bloch (1993), no estudo dos reis taumaturgos que, com o toque, tinham a capacidade de curar os súditos. Antônio Flávio Pierucci destaca a valorização do toque no corpo no ministério de Valdemiro Santiago (*apud* CARDOSO; LOES, João, 2011).

É comum no final dos cultos, as pessoas buscarem o toque de Valdemiro Santiago, aglomerando-se ao redor dele o que faz com que o “apóstolo” utilize as duas mãos estendidas sobre as cabeças dos fiéis. Muitos ainda carregam objetos, como fotos de pessoas doentes, bem como de roupas, ou crêem que o suor do seu rosto tem poder de cura. Daí o uso freqüente da toalhinha abençoada “Sê tu uma benção” (DANTAS; SANTOS, 2012, p.3).

Num culto no Campo Pequeno, tradicional local de touradas em Lisboa, Portugal, no dia 26 de agosto de 2012, presenciamos a cena do apóstolo Valdemiro Santiago abençoando os fiéis com as mãos estendidas, acompanhado da sua esposa, a bispa Franciléia que fazia o mesmo já na entrada do estabelecimento.

Podemos verificar que a Igreja Mundial do Poder de Deus apresenta características semelhantes à IIGD e à Igreja Universal do Reino de Deus: com líderes carismáticos, acomodação aos valores na afirmação dos valores capitalistas, defesa da teologia da prosperidade e da batalha espiritual, com foco na cura e bem-estar sócio-econômico, a ênfase na contribuição financeira, o tele-evangelismo, o uso de objetos sagrados, além das liturgias com ênfase no triunfalismo, e bem animadas, além do uso de ex-galpões e ex-cinemas em espaços tipicamente urbanos. Tudo isso também faz com que as três Igrejas neopentecostais disputem o mesmo tipo de público no campo religioso brasileiro. Contudo, o perfil de Valdemiro Santiago é distinto de Edir Macedo e de R.R. Soares. Comparado aos líderes da Igreja Universal do Reino de Deus e da IIGD, Valdemiro Santiago apresenta-se mais identificado com as massas sedentas de milagres. Usualmente, ele toca em pessoas doentes (principalmente leprosos) nos seus programas religiosos e o seu estilo simples contrasta com uma linguagem mais polida de Edir Macedo ou o estilo mais “*clean*” e contido de R.R. Soares. As broncas aos *cameraman*, os jargões usados, o bom humor, a vestimenta, a ênfase nos milagres, a oração de joelhos com a presença da bispa Franciléia, o anti-intelectualismo são usados de forma performática, como forma de distinguir Valdemiro Santiago dos tele-evangelistas que o antecederam. Tal perfil mostra-se como estratégia de

marcar uma diferença em relação aos tele-evangelistas concorrentes e parece encaixar-se com um público ainda mais carente, do que os presentes na Igreja Universal do Reino de Deus e IIGD. Frequentemente, Valdemiro Santiago aparece modestamente como uma espécie de “Daví” que luta contra “Golias”, uma vez que ele não tem uma Rede de TV como a Igreja Universal do Reino de Deus, proprietária da Rede Record. Na visão dos fiéis, se ele tivesse, faria muito mais milagres e curas.

Neste cenário aparece claramente uma “guerra aberta” (poderíamos chamá-la de “guerra santa”) entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus. De certa maneira, a disputa no campo religioso brasileiro entre esses dois atores permitiu uma maior visibilidade para a Igreja Mundial do Poder de Deus nessa disputa. A diminuição dos fiéis da Igreja do bispo Macedo, de 2.101.189 fiéis do Censo do IBGE 2000, para 1.873.243 fiéis em 2010, o que resultou na queda de 227.944 (10,8%) fiéis numa década passou a ser atribuída a uma migração de parte dos fiéis daquela igreja, para a Igreja de Valdemiro Santiago, que teve um aumento de 315.000 fiéis (ANDRADE, 2013).

Uma chave explicativa para esse processo do trânsito religioso dos fiéis que saem da Igreja Universal do Reino de Deus e entram para na Igreja Mundial do Poder de Deus, estimado em cerca de 30 % (Ibid.), é que esse contingente de pessoas que participam desse fluxo migratório já estão socializados nas práticas que são muito próximas entre as duas Igrejas, facilitando o trânsito religioso. Mudam de denominação, mas transitam no mesmo universo de sentido. Considerando que “todos os padrões de percepção e ações humanas são condicionadas pela socialização” (STARK; BAINBRIGE, 2008, p.59) e a socialização das práticas neopentecostais das duas igrejas citadas, não é de estranhar que, ocorra esse trânsito religioso.

A socialização neste ponto é compreendida como “acumulação de explicações ao longo do tempo por meio de trocas com outras pessoas” (Ibid.). Ou seja, já que as normas, o estilo de culto, o foco na teologia da prosperidade e batalha espiritual, as curas, o tele-evangelismo apresentam características idênticas entre as igrejas neopentecostais, o trânsito religioso ocorre de maneira mais fácil, pois a socialização com o modelo da Igreja Universal do Reino de Deus facilita a adesão à Igreja Mundial do Poder de Deus. Neste sentido, cabe destacar que somente procura uma nova adesão religiosa aquele que não está satisfeito com a atual, considerando outros aspectos..

O censo religioso do IBGE de 2010 revela alguns dados importantes: “A queda da membresia católica era esperada; o aumento dos evangélicos em menor proporção; a diminuição da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD em virtude do crescimento da dissensão da Igreja Mundial do Poder de Deus; o aparecimento mais visível dos evangélicos sem igreja; o aumento de pessoas sem religião” (MATTOS, 2012, p.31).

Destacamos, nesse sentido, uma observação que Mattos faz em relação a esse autor é o fato de que ao mesmo tempo em que ele aponta para o trânsito religioso da Igreja Universal do Reino de Deus para a Igreja Mundial do Poder de Deus, seja possível, perceber “transformações sociais que possibilitem às pessoas resolverem os seus problemas mediante meios mais racionais sem buscar o recurso de soluções milagrosas. As pessoas apelam para o sobrenatural quando não encontram soluções para os problemas no aqui e agora” (Ibid.).

Podemos nos perguntar como ocorre a disputa entre as duas Igrejas neopentecostais? Ricardo Bitun (2007, p.59) fala da demonização da Igreja Universal do Reino de Deus como o mal, que se contrapõe a um “nós”, representado pelos “escolhidos de Deus”.

O contrário também ocorreu, pois a Igreja Universal do Reino de Deus demonizou a Igreja Mundial do Poder de Deus. Uma reportagem da Rede Record de Televisão, de propriedade de Edir Macedo, no programa “Domingo Espetacular” feito pelo jornalista Marcelo Rezende em dezoito de março de 2012, acusava o apóstolo Valdemiro Santiago de enriquecimento através da exploração dos fiéis, e tendo como fruto desse processo a compra de duas fazendas em Santo Antônio de Leverger – MT. Estas, somadas, totalizavam 26,1 mil hectares de terras. O valor das propriedades contando as terras, a área construída e as cabeças de gado alcançariam o valor de mais de R\$ 50 milhões do dinheiro que proviria dos fiéis. A reportagem apresentava algumas falas editadas de Valdemiro Santiago, em que afirmava que não havia patrimônio da Igreja no terreno. Além disso, ela lembrava a prisão. Em 2003, de Valdemiro Santiago por transportar armas ilegalmente e cinquenta e nove ordens de despejo dos aluguéis de templos, devido à inadimplência (Valdemiro Santiago – Domingo Espetacular – O apóstolo milionário 18/03/2012. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=JCH4473iTIU>>. Acesso em 04 jan. 2013).

Noutra ocasião, num culto televisionado, o bispo Edir Macedo, ao exorcizar a mulher que supostamente estava possuída pelo diabo, que afirmava estar ligada a Igreja Mundial do Poder de Deus, cuja manchete

era “Bomba!!! Edir Macedo x Valdemiro Santiago _ Imperdível”. (Tela Crente. Disponível em <www.youtube.com/watch?v=NL0foD1fyA>. Acesso em 04 jan. 2013).

Em resposta à reportagem da Rede Record, o apóstolo Valdemiro Santiago defendeu-se a partir da teoria da perseguição, e pelo fato de não possuir uma Rede de televisão, como a Igreja Universal do Reino de Deus, além de acusar Marcelo Rezende de mentiroso (“Valdemiro ameaça Marcelo Rezende e pede mais dinheiro (completo)”. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=kgbnKIO1Z0s>>. Acesso em 04 jan. 2013). Além disso, acusou Edir Macedo de estar com câncer, uma obra do diabo, na concepção da teologia da prosperidade (KACHANI, 2012).

Está claro que, nesta disputa dentro do campo religioso, cada Igreja procura desconstruir a imagem da outra, atingindo notadamente o carisma dos seus líderes, valendo-se de teorias persecutórias, que são também chamadas de “conspiratórias”, o que já foi amplamente utilizado pela Igreja Universal do Reino de Deus (MAFRA, 2002, p. 55-60).

Como mostra Weber (2000, p. 158-159), a dominação carismática depende da capacidade que os dominados atribuem ao seu líder por ser dotado de qualidades sobrenaturais e a desconstrução desse carisma por questionamentos morais no campo religioso, esta estratégia visa eliminar a validade do carisma como prova dos milagres. Na mente dos fiéis, como alguém poderia ter um carisma oriundo de Deus, se está moralmente corrompido? A batalha entre Edir Macedo e Valdemiro Santiago representa uma espécie de duelo entre carismas.

O fato é que a invisibilidade no campo religioso da Igreja Mundial do Poder de Deus até recentemente era forte. No “Dicionário do Movimento Pentecostal” (ARAÚJO, 2007) o verbete “Igreja Mundial do Poder de Deus” nem sequer apresenta, o nome de “Valdemiro Santiago”, o que evidencia, de um lado, que a visibilidade é recente, devido em parte às disputas contra a Igreja Universal do Reino de Deus. Por outro lado, isso mostra o dinamismo do campo evangélico brasileiro, sobretudo o neopentecostal.

Após esse breve histórico da Igreja Mundial do Poder de Deus, enfatizando o aspecto carismático, cabe-nos agora considerar os aspectos mcdonaldizados presentes na referida denominação.

3.2- A MCDONALDIZAÇÃO DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

Retomemos os pontos de George Ritzer (2008) ligados à mcdonaldização: eficiência, calculabilidade, previsibilidade e controle.

3.2.1 – A EFICIÊNCIA

A eficiência é vista como uma forma de os consumidores obterem o que querem com o menor esforço e tempo possíveis (RITZER, 2008, p.57). A existência de uma dinâmica semanal na Igreja Mundial do Poder de Deus define um foco, o que certamente maximiza a eficiência e faz o fiel/consumidor ser atraído por aquilo que procura. O fato de não haver surpresas desagradáveis por parte do fiel/consumidor é um fator importante na mcdonaldização religiosa. Somente surpresas agradáveis, como uma pretensa cura, um milagre e/ou um novo emprego e mesmo a prosperidade financeira, são desejáveis. No campo religioso isso é traduzido como satisfação completa das demandas dos fiéis.

Podemos resumir esquematicamente as ocasiões das nossas observações participantes, de acordo com o seguinte quadro de horários da igreja.

QUADRO 16 – A DINÂMICA SEMANAL DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

Dia do culto	Tipo de culto	Horários
Domingo	Da presença de Deus	9:00, 15:00 e 19:00
Segunda-feira	Clamor pelo crescimento financeiro	9:00, 15:00 e 19:30
Terça-feira	Milagre urgente	9:00, 15:00 e 19:30
Quarta-feira	Crescimento espiritual	9:00, 15:00 e 19:30
Quinta-feira	Clamor pelas bênçãos da família	9:00, 15:00 e 19:30
Sexta-feira	Clamor pela libertação	9:00, 15:00 e 19:30
Sábado	“Sê tu uma bênção”	9:00, 15:00 e 19:30

Fonte: Folheto da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Normalmente o sábado também é o dia da reunião entre os líderes da Igreja Mundial do Poder de Deus. Os principais cultos ocorrem no domingo, tradicional dia dos cultos cristãos, por ser o suposto dia da ressurreição de Cristo; na terça-feira, dia do “milagre urgente” com a ênfase na cura divina; e na sexta-feira, através da

libertação de algum poder maligno que é considerado um obstáculo para conseguir alguma bênção espiritual.

Percebemos também outros elementos que atestam a busca por eficiência na Igreja Mundial do Poder de Deus. O toque ligado à cura dos pastores e bispos é bastante valorizado, conforme já abordamos; o modelo de carisma do apóstolo Valdemiro Santiago é reproduzido nos diversos templos, como forma de assegurar a eficiência derivada do seu poder carismático exercido sobre os líderes eclesiásticos locais. Em suma: há uma mcdonaldização do carisma. O carisma também se revela nos demais pastores e bispos da Igreja Mundial do Poder de Deus.

A hierarquia eclesiástica da Igreja Mundial do Poder de Deus é formada pelo “Apóstolo” (chefe supremo) que pastoreia todo o rebanho, no caso Valdemiro Santiago; os Bispos; e somente uma Bispa⁸⁵ que cuidam das regiões e estados da nação; há Pastores e Pastorais,⁸⁶ que cuidam de ministérios em pequenos bairros; e por fim Obreiros,⁸⁷ que ajudam os pastores nas atividades pastorais. Como já foi mencionado, as igrejas evangélicas sem tradição (neopentecostais) tendem a considerar “a personalidade mais importante do que a hierarquia” (ALENCAR, 2005, p.96). Para Rubem César Fernandes (*in* ANTONIAZZI *et al*, 1994, p.195), os carismáticos apresentam diferentes gradações, a começar pela valorização da centralização das decisões no líder personalista, numa forma mais verticalizada de administração eclesiástica. O modelo da Assembléia de Deus é caudilhistas, ao incorporar o *ethos* do seu início em Belém – PA, em 1911, e a sua expansão pelo Nordeste brasileiro no período da República Velha trouxe os valores do coronelismo para o Sudeste (FREESTON *in* ANTONIAZZI *et al*, 1994, p.76-96). Saulo Baptista (2009, p. 77-82) lembra-nos do autoritarismo na cultura brasileira com características que estabelecem o

⁸⁵ Cf. DANTAS, SANTOS, 2012, p.4. A bispa chama-se Franciléia, esposa do Apóstolo Valdemiro Santiago, defendia que só é possível chegar ao cargo em virtude do marido e sempre com um nível hierárquico menor. Trata-se da única bispa do ministério. As outras mulheres só podem ser pastoras, missionárias ou obreiras.

⁸⁶ Cf. DANTAS, SANTOS, 2012, p.4. Elas só podem se tornar pastoras quando seu marido (pastor) for ordenado bispo pelo Apóstolo. Assim, as mulheres dos pastores são missionárias da Igreja Mundial do Poder de Deus.

⁸⁷ Cf. DANTAS, SANTOS, 2012, p.4. Os obreiros estão na base da hierarquia, devem ser confiáveis e boa espiritualidade. Os obreiros almejam se tornar pastores. Por isso, encontram-se muitos pastores e poucas pastoras, inversamente proporcionais ao serviço do obreiro (a) porque não existe oportunidade para elas no ministério, salvo caso, quando seu marido for o bispo. Ou seja, o pastoreio é coisa para poucas mulheres.

papel de cada indivíduo na instituição conforme critérios de família, cor, condição econômica e relações sociais para uma dominação hierárquica, excluindo socialmente os desprovidos dessas características.

A Igreja Universal do Reino de Deus organiza-se de acordo com quatro características na formação dos seus quadros: 1) Diversificação da origem dos ingressos, 2) Esquema eclesiástico sem vínculos horizontais entre membros e também sem participação congregacional com caráter deliberativo; 3) Mudança freqüente de pastores; 4) Baixa expectativa com muitos jovens, solteiros ou recém-casados, sem filhos e muitas vezes de origem de vida desorganizada que tiveram problemas com drogas e que precisam ser disciplinados. As mudanças de denominação não geram problemas, “pois quem viu uma Igreja viu todas” (FRESTON *in* ANTONIAZZI, 1994, p.144-145).

Mas, qual é o modelo político que estrutura a Igreja Mundial do Poder de Deus? Percebemos um personalismo hierárquico na figura do apóstolo Valdemiro Santiago, são as relações com ele e com as lideranças locais que determinam a possibilidade de galgar degraus mais elevados. O coronelismo em torno do líder e as relações que são criadas em torno dele é que pautam as possibilidades do aumento do capital eclesiástico. Percebe-se que as características que a Igreja Universal do Reino de Deus no seu viés político de estrutura organizacional é copiada pela Igreja Mundial do Poder de Deus, como a alta rotatividade dos líderes que devem prestar uma lealdade a esse modelo, sem se apegar aos seus membros, pois não há tempo suficiente para isso, nem criar grandes lideranças que ameacem o *status quo* dos maiores líderes. Entendemos que a Igreja Mundial do Poder de Deus usa o carisma para a estruturação institucional, mas não deve haver excesso de poder da liderança carismática que ameace o “apóstolo” Valdemiro Santiago, antes uma imitação do seu estilo. Por isso, que os bispos e pastores mudam de Igrejas com bastante frequência ao longo da sua trajetória eclesiástica, até como forma de manter o *status quo* da liderança de Valdemiro Santiago, sem criar raízes muito profundas entre os fiéis e o líder local que ameace a verticalização na hierarquia da instituição. A distribuição de cargos entre os familiares: o “apóstolo” Valdemiro Santiago, a esposa, a “bispa” Franciléia, e a cantora, a filha Juliana, evidencia que as redes de poder foram institucionalizadas concentrando poder em torno desse núcleo, o que atesta o quão pouco democrático é esse modelo.

A adaptação frase “Sabe com que está falando?” (DAMATTA, 1997) é convertido na frase clássica do universo neopentecostal de “não falar contra o ungido de Deus.” Assim, os líderes não precisam prestar

contas a ninguém. Sintomático é que, logo no prefácio do livro, “Sê tu uma benção”, Valdemiro Santiago (2009, p.5) afirma que Deus “ungiu o apóstolo para fazer a diferença”.

Outra análise que pode ser feita é sobre os elementos sagrados dos rituais. O uso dos elementos sacralizados como uma forma de encantamento mágico que liga o homem a Deus através do poder atribuído ao objeto em si, também funciona como elemento importante de eficiência. “... a Igreja oferece bens que trazem à mente do fiel um leque de significados, podendo ser utilizado pelo mesmo na busca de „seu milagre“. Rosas, óleos, fronhas de travesseiro, copo com água salgada, lenço, etc., são bens de portadores de eficácia simbólica, a fim de trazer a sensação de cura, alívio, proteção e segurança” (BITUN, 2007, p.77).

Podemos afirmar que, num mundo marcado por incertezas e medos, seja da morte, da violência, do terrorismo, de uma catástrofe ambiental, de crise econômica, das guerras, das doenças, enfim dos “medos líquidos” da pós-modernidade (BAUMAN, 2008), a crença mágica em artifícios tenha o objetivo articular uma fé para superá-los.

O sentido dos objetos sagrados é explicado didaticamente pelos líderes religiosos. Estudiosos da religião, como William Bainbridge e Rodney Stark (2008, p.121), defendem a ideia de que tais líderes religiosos sejam responsáveis por se “especializar em produzir e trocar compensadores de grande generalidade com base em suposições sobrenaturais.” Quando os indivíduos julgam que não podem obter cura por si mesmos ou pelo meio tradicional (neste caso, a medicina) e/ou prosperarem financeiramente, tendem a depender de uma troca com um parceiro que possa fornecê-lo. Esgotados os meios ordinários nessa busca, a tendência é a busca de meios sobrenaturais para suprir as referidas demandas (Id., p.125).

Os testemunhos funcionam para evidenciar os meios sobrenaturais usados para atender às demandas. Um exemplo dessa afirmação foi presenciado num dos cultos a que assistimos na sede Igreja Mundial do Poder do Deus em Florianópolis, no dia 03 de abril de 2012, no culto dos milagres urgentes. Os dois testemunhos eram relacionados à cura. A primeira testemunha foi uma senhora que afirmava ter sido curada de problemas de tireóide e na cabeça. Outra testemunha, uma jovem, afirmava que teve uma gravidez de risco, mas a criança estava com quatro dias de vida e nasceu com perfeita saúde, inclusive com fotos que atestavam tal fato. As testemunhas foram o atestado da eficiência e da presença divina sobre a Igreja Mundial do

Poder de Deus, fazendo jus ao seu lema “A mão de Deus está aqui” ou “Vem pra cá, aqui o milagre acontece.”

Essa questão também aparece nos cultos televisivos, como relatados a seguir:

(...) os programas de televisão do apóstolo Valdemiro Santiago são grandes atrativos que podem levar à conversão do fiel. Visto que o mesmo se utiliza muito bem do carisma que possui e, com constantes promessas de curas, de resolução de problemas familiares, afetivos, financeiros, ganha a confiança do fiel. Essa confiança é ainda mais alicerçada no momento em que o apóstolo usa testemunhos dos fiéis que obtiveram resultados (uma cura, um casamento restaurado, etc.) para assim legitimar e mostrar a eficácia da igreja. Diante disso, uma das principais ferramentas utilizadas pelo apóstolo é justamente o testemunho. O apóstolo, ao conversar com uma pessoa que obteve um milagre, dentre as muitas perguntas que faz uma das mais ressaltadas é exatamente indagar se a pessoa já havia ido à (sic) outra Igreja. Uma boa parte das respostas é positiva e Valdemiro Santiago insiste que a pessoa alcançou uma bênção, o que deixa claro que não alcançou milagres em outra Igreja, mas veio justamente no momento em que encontrou a Mundial (MENESES; PAZ, 2012, p.4-5).

O fato de que a busca da resolução dos problemas foi conseguida apenas na Igreja Mundial do Poder de Deus, evidenciaria a pouca eficiência das outras Igrejas, nas quais as soluções para os problemas foram buscadas. A finalidade do trânsito religioso, neste caso, para conseguir a cura, só é obtida quando ela ocorre na Igreja Mundial do Poder de Deus. Os indivíduos satisfeitos com as demandas supridas tendem a não buscar novas Igrejas, ou seja, não continuam o processo de trânsito religioso.

A questão aqui é a necessidade de fidelização, pois novas demandas devem ser constantemente supridas. Frente a isso, é comum criarem-se campanhas que buscam a fidelização do indivíduo à Igreja, como, por exemplo, “vinte e um dias do jejum de Daniel” (nessa campanha são distribuídos pequenos livros escritos para anotar pedidos

de oração, sendo que o pastor ora durante os vinte e um dias pelos pedidos). As “vinte e uma semanas de Daniel” tem as mesmas características, apenas mudando o período. Na campanha, “Sete Quintas-feiras clamando pelo milagre da família”, ocorre a distribuição de porta-retratos com objetivo de que os fiéis coloquem neles fotos de um membro da família, que precisa de alguma cura ou livramento de droga, e os pastores oram por essa pessoa. E; nas “Sete sextas-feiras do Milagre Urgente” pratica-se a distribuição de entrega de livrinhos vermelhos com sete trechos bíblicos, um para cada dia de semana, relatando uma cura de Jesus, cabendo aos fiéis escreverem o que é urgente nas suas vidas (DANTAS; SANTOS, 2012, p.7).

Num dos cultos, recebemos uma caderneta de cor azul que foi intitulada “quinze dias da resposta de Deus”. Nela estavam contidos os pedidos de oração para cinco domingos da “resposta de Deus”, cinco segundas-feiras de “crescimento econômico” e cinco terças-feiras do “milagre urgente” do poder de Deus; cada dia com o pedido de oração para ser feito e também um versículo bíblico. O descarte da campanha anterior em favor da próxima também é sinal de um processo de mcdonaldização. A campanha anterior que tenha sido ineficiente é esquecida da memória como uma jogada de *marketing* para as campanhas seguintes.

O efeito mcdonaldizado, neste caso, é de oferecer produtos/serviços como uma novidade que constantemente aparece como capaz de ser mais eficientes do que as campanhas anteriormente realizadas. As campanhas agem, assim, sobre a experiência do indivíduo, normalmente de forma que as próximas campanhas tenham elementos mais espetacularizados do que a anterior, criando uma expectativa no fiel como numa novela em que o próximo capítulo sempre traz uma curiosidade sobre o que vai ocorrer, com o objetivo de costurar uma rede de relações institucionais que nunca atinge o seu ápice, mas que se movimenta neste sentido. Cada novo culto faz parte de um enredo da vida real de caminhar no sentido de resolver de forma mais pragmática possível as necessidades existentes. Nunca chegar ao seu objetivo final, mas se movimentar em direção a ele, parece ser a estratégia de como as Igrejas neopentecostais atuam sobre os indivíduos. Resumidamente, podemos dizer que nunca a experiência com o sagrado via instituição se esgota. Ela precisa ser constantemente retroalimentada, por meio de novidades oferecidas (por exemplo, um novo elemento sacralizado; um evento jamais visto; uma cura de uma doença que a medicina considera incurável), pelo que se reproduzem infinitamente.

A busca de novidades com a base nos pressupostos sobrenaturais aparece tanto na Igreja Mundial do Poder de Deus, quanto na Igreja Universal do Reino de Deus. Ambas, buscam utilizá-las como estratégia de fidelização para criar um vínculo entre o indivíduo e a instituição em torno de alguma demanda considerada importante. A pesquisadora francesa Marion Aubree usou a expressão “Igrejas Clones da Universal”, para aquelas que emergem no contexto da globalização, do pluralismo e da diversidade do campo religioso, entre as quais a Igreja Mundial do Poder de Deus apresenta extraordinário sucesso (*apud* CAMPOS, 2012, p. 58).

Podemos afirmar que a existência dos clones, como o da Igreja Mundial do Poder de Deus, filha rebelde saída da Igreja Universal do Reino de Deus, é um exemplo da mcdonaldização. “Muitas das estratégias da Universal foram copiadas por esses novos empreendedores que foram acrescentando mais algumas características e adaptações julgadas necessárias para o continuado sucesso da fórmula herdada” (CAMPOS, 2012, p.58).

Ari Pedro Oro (2003) chama de “efeito mimético”, a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus em relação à questão política, pela qual influencia outras denominações. O processo de reprodução e clonagem continuou, fazendo surgirem novas dissidências da Igreja Mundial do Poder de Deus: a Igreja Mundial Renovada (hoje, Igreja Fé Renovada), a Igreja Missionária do Amor, ambas criadas em 2010, e a Igreja Evangélica Celeiro de Deus, em 2011. As cisões ocorridas têm a sua origem nos desentendimentos dos pastores e/ou bispos em relação aos líderes.

Tomando o exemplo da Igreja Evangélica Celeiro de Deus, percebemos que ela apresenta diversas características parecidas com a Igreja Mundial do Poder de Deus. O *slogan* é “O coração de Deus está aqui”, lembrando o referido “A mão de Deus está aqui!”. O cenário do cartaz que apresenta jardins e ovelhas no plano de fundo, lembram a Igreja Mundial do Poder de Deus. Trata-se de evidências de que tais igrejas seguem modelos prontos e não originais nas ramificações do neopentecostalismo brasileiras (PIRES, 2013).

A eficiência na Igreja Mundial do Poder de Deus é marcada por três elementos básicos: 1) os símbolos (objetos sacralizados usados para a cura); 2) os depoimentos, também chamados de testemunhos (possuem duplo sentido: um é de confirmar a cura e o outro, de legitimar o discurso) e 3) a mídia, que amplifica a visibilidade da eficácia dos símbolos e dos testemunhos (ROCHA, 2011, p.1).

Os símbolos apresentam caráter polissêmico quando o líder religioso confere um *status* de sacralidade a certos rituais como por exemplo, o de colocar a toalha ungida “Sê uma bênção” com o suor de Valdemiro Santiago sobre uma enfermidade para curá-la, o que confere um sentido que é aceito pelo fiel em busca da bênção e, em caso, de eficiência comprovada, tende-se a encorajar um testemunho a respeito da cura obtida (Id.,p.5). As bênções obtidas são sinais visíveis da legitimação da eficiência, “ realidade” esta que é aumentada pela mídia (Id.,p.7-8).

As denominações se organizam eficientemente para conseguir mais fiéis, mas também, como já mencionado, em torno dos líderes eclesiais. Estruturas ou denominações eficientes requerem pastores eficientes. Os pastores com esse perfil devem “chegar ao coração dos fiéis através da promessa e auto-ajuda” (TRANSFERETI; LIMA *in*: MELO; GOBBI; ENDO, p.41). A receita envolve promessa de felicidade e prosperidade no aqui e agora, na qual o uso da psicologia ganha crescente importância (Ibid.). O uso da psicologia na religião é vista nos ritos neopentecostais com um papel importante, devido à tendência à baixa auto-estima das pessoas que buscam respostas nestas instituições como consequência dos problemas vivenciados. O papel das Igrejas é visto como uma espécie de comunidade terapêutica para oferecer um suporte psicológico para pessoas em situações limites que buscam os templos.

Quanto à questão da formação dos pastores, lembramos de uma reportagem veiculada na “Revista Veja São Paulo,” retratava a forma como a Igreja Mundial do Poder de Deus recrutava os seus pastores:

A disputa por gente qualificada provoca atualmente uma guerra nesse meio. Valdemiro Santiago, da Mundial do Poder de Deus, faz um corpo a corpo para tirar gente dos quadros da Universal e da Internacional da Graça de Deus. “Ele oferece plano de saúde, aluguel da casa e salários maiores”, diz Ricardo Bitun, professor de sociologia e teologia do Mackenzie. O teto salarial da Mundial é de R\$ 15.000. “Em alguns casos, ela aumenta a remuneração fixa, concedendo de 8% a 10% da arrecadação das ofertas ao pastor”, afirma Bitun (BATISTA Júnior, 2012).

O pragmatismo, neste caso, evita até a necessidade de formação de pastores, pois consegue essa mão-de-obra pronta dentro da mesma teologia da prosperidade, como a presente na IIGD e Igreja Universal do Reino de Deus, citada na reportagem. A eficiência mcdonaldizada reflete nesta prática, pois é mais fácil seguir receitas prontas (neste caso, uma contratação de pastores formados em outras Igrejas neopentecostais, motivados por um salário maior) do que criar os próprios caminhos (como na formação pastoral, com cursos de preparação). Há uma espécie de fuga de líderes eclesiásticos no trânsito religioso neopentecostal, no caso agora, entre pastores e não somente entre os fiéis. Fiéis ligados ao carisma de um pastor neopentecostal podem também migrar com o trânsito religioso do líder eclesiástico. Neste caso, a eficiência busca se utilizar do trânsito religioso em dois sentidos: o de conquistar pastores e o de conquistar fiéis. Para a Igreja receptora, conquistar pastores e fiéis como resultado desse trânsito religioso é duplamente eficaz, porque aumenta o seu capital eclesiástico, tanto por parte de quem oferece, como de quem recebe bens simbólicos religiosos; além de enfraquecer a Igreja doadora.

3.2.2 -A CALCULABILIDADE

A segunda característica da mcdonaldização é a calculabilidade. A quantidade é entendida como qualidade, e assim, os padrões numéricos determinam o processo de produção para alcançar resultados com ênfase na velocidade do processo e no número de produtos feitos e oferecidos (RITZER, 2008, p.79). Cria-se na Igreja a mentalidade do “quanto mais, melhor” dos lanches *fast food* (Id. p. 81). Os líderes enxergam o crescimento numérico como foco que alimenta mais construções que necessitam de mais capitais, criando uma máquina despersonalizada. Igrejas numericamente em declínio costumam defender uma ênfase maior na qualidade do que na quantidade (DRANE, 2000, p.44; 46-47).

Receitas prontas como inovar nas ofertas, caprichar no discurso, ter dons artísticos são usadas para formar pastores que apresentem uma maior possibilidade de aumentar o número dos fiéis (BATISTA JÚNIOR, 2012).

George Barna (1994, p.17), um estudioso da área de *marketing*, retrata da seguinte forma a relação entre a qualidade e a quantidade nas Igrejas:

Quero, porém, acrescentar que há uma relação indissolúvel entre quantidade e qualidade no que se refere ao crescimento da igreja. Na primeira fase do ciclo de vida de uma igreja, as pessoas são atraídas para ela para terem suas necessidades próprias preenchidas. Quanto maior o êxito de uma igreja em atender as necessidades das pessoas, maiores serão as possibilidades de crescimento. Deste modo, a quantidade é consequência da qualidade. Ora, uma igreja que tem um ministério de qualidade, mas não cresce pode estar, simplesmente, sofrendo de um *marketing* ineficaz.

Para o referido *expert* em *marketing*, temos que considerar os quatro p's: produto, ponto de vendas, promoção e preço. Nas Igrejas, o produto é o relacionamento de Deus com os homens (vertical), bem como entre os homens (horizontal). O ponto de vendas inclui não só os líderes eclesiais, mas todos os fiéis que, onde quer que estejam, são agentes de distribuição, sem falar do espaço físico dos templos para desenvolver os produtos que são os relacionamentos. A promoção são as formas de propaganda para levar a mensagem. O autor valoriza mais o evangelismo pessoal do que o uso de comunicações de televisão e rádio. Valoriza mais a Igreja com aspectos comunitários do que midiáticos. O preço é definido como o compromisso, seja de caráter emocional, racional ou pessoal para com o produto (Id., p.48-52).

A Igreja Mundial do Poder de Deus tem buscado colocar o relacionamento como o meio institucional pelo qual o resultado seja alcançado. Em outras palavras, considerando que nela está “o poder de Deus”, o relacionamento tem que ser obtido via institucional. O ponto de vendas tem usado de elementos tecnológicos como televisão, Internet e rádio para propagação do Evangelho, mas o leigo não tem tido um papel de destaque na comunidade, pois a Igreja em questão apresenta-se altamente institucionalizada e centralizada na figura do bispo ou pastor. É um evangelismo mais midiático do que comunitário (REFKALESKY, 2012, p.32-34). A promoção segue, portanto, um foco distinto do que George Barna (1994) apresentou. O preço está articulado com o produto, pois os sacrifícios, as concentrações de fé, a dinâmica semanal, os milagres buscam criar um compromisso entre o fiel e a instituição.

Uma das figuras mais importantes na estratégia de *marketing* da Igreja Mundial do Poder de Deus é Ronaldo Didini. Conhecido desde a década de 1990, por ser apresentador do programa “25º hora”, da Rede

Record, já que nessa época era pastor da Igreja Universal do Reino de Deus. O desgaste com essa Igreja começou quando defendeu o bispo Sérgio Von Helde que chutou Nossa Senhora Aparecida, no dia 12 de outubro de 1995, num programa matinal da Rede Record. Tal episódio ficou conhecido como “chute na santa”. Além disso, apoio político a Celso Pitta para a candidatura a prefeito de São Paulo em 1996, que foi transferido para José Serra da Igreja Universal do Reino de Deus aumentou o atrito entre Ronaldo Didini e a sua Igreja, o que resultou na sua ida para África do Sul, numa espécie de exílio. Saiu da Igreja Universal do Reino de Deus e passou a ser pastor na Igreja Assembléia de Deus, numa breve passagem. Recebeu convite de R.R. Soares e passou para o pastorado da IIGD, na qual começou o trabalho em Portugal, no final da década de 1990. Em 2004, ele se desentendeu com R.R. Soares e fundou o ministério “Caminhar”, em 2004, em Lisboa, com o objetivo de preparar ex-pastores para voltar ao púlpito. Cede templos para a Igreja Mundial do Poder de Deus nos cultos na capital lusitana. Em 2008, entra para a Igreja Mundial do Poder de Deus, como pastor, jornalista e gestor da Rede 21, com o programa “A Hora Brasil”, do mesmo estilo do programa “25º hora” da Rede Record. O programa é extinto e ele passa a trabalhar como coordenador estratégico da programação televisiva da Igreja Mundial do Poder de Deus, em quarenta países africanos e nos EUA (DIDINI, 2013).

Valdemiro Santiago (2009, p. 132) enxergou a Igreja Mundial do Poder de Deus como modelo a ser imitado, pois o fato de reunir numa manhã cem mil pessoas, evita a necessidade de mudança por outros líderes religiosos. O crescimento numérico, ou seja, o aspecto da calculabilidade serve como critério de validação das práticas religiosas. Walter Mcalister (2009, p. 257) critica essa ideia de eficiência de que os resultados justificam práticas que ele não considera cristãs.

A Igreja Mundial do Poder de Deus apresenta uma alta capacidade de se reinventar com a formação de inúmeras campanhas e objetos sacralizados. Ricardo Bitun (2007, p.104) lembra-nos das campanhas: “Dupla honra”, “A força de Deus”, “Deus mudará a sua sorte”, “Domingo dos milagres” e “Portas Abertas”, como estratégias da última chance para alcançar novos fiéis. A distribuição de objetos sagrados, como a toalhinha ungida “Sê tu uma bênção”, a água ungida obtida da distribuição das garrafas ou do enchimento do copo com os galões posicionados na frente do templo, pão abençoado, fronha

consagrada para realização dos seus sonhos, um mesusá⁸⁸ para proteção da casa, lencinho para enxugar as lágrimas, uma chave para abrir todas as portas são alguns exemplos de materiais por nós recolhidos durante a observação participante no culto, sendo quase impossível haver uma atividade religiosa na referida instituição, sem haver um objeto distribuído.

A ênfase no tom de crise entre os líderes eclesiásticos seja em caráter pessoal (problemas com drogas, doenças, desemprego, pensamentos suicidas, caráter imoral e promíscuo) seja em caráter social (crise financeira, ambiental, guerra, instabilidade política), a necessidade de reavivamento é sempre vista como necessária, criando simultaneamente a necessidade de conversão e/ou adesão daqueles que se decepcionaram com outras Igrejas, bem como, a necessidade do que os fiéis que já tem uma trajetória e um determinado tempo como membro não se acomodem a uma mesmice eclesiástica, sendo por isso, constantemente desafiados com novas profecias, novas campanhas, e novas contribuições financeiras, que criam um nível maior de socialização religiosa do fiel. A ideia de uma “religião líquida”, aos moldes de Bauman, pode ser pensada como oferecimento de bens religiosos de acordo com as demandas, dessa forma, constantemente fluida.

Devemos assinalar que um fiel que se converte a uma Igreja neopentecostal e passa para a Igreja Mundial do Poder de Deus apresenta mais uma forma de adesão do que conversão, pois, entendemos que nesse caso não há uma *metanóia*, expressão grega para “conversão da mente”, mas sim, a mudança denominacional dentro de um mesmo universo de sentido. Tal processo também ocorre entre os pentecostais e os reformados através do trânsito religioso.

O neopentecostalismo não busca respostas coletivas no plano sócio-político, mas sim, trazer as respostas apenas no caráter individual. Enaltece o bem-estar individual, acomodando-se com o *ethos* do mundo e rompendo com a ascese protestante (MARIANO, 2005, p. 156-160). Ainda que os problemas sócio-econômicos atuem sobre as questões individuais, como o desemprego, por exemplo, nenhuma resposta é dada

⁸⁸ Objeto de origem judaica que era colocada nas portas das casas na altura de sete palmos do chão como lembrança da existência do Criador. Tal mandamento está descrito em Deuteronômio 6.4-9 3 e 11.13-21. Ao chegar em casa, os judeus costumavam beijar o referido objeto. Para os neopentecostais significa proteção para casa, alegando poderes mágicos do mesusá. A incorporação de objetos de origem judaica, bem como a sua resignificação é comum no neopentecostalismo brasileiro.

aos problemas estruturais e políticos. Nada se diz sobre as questões sociais (LOPES JÚNIOR, 2012, p.35-37), a não ser o enriquecimento pessoal.

Por outro lado, a curta história das igrejas neopentecostais é tão dinâmica, que torna difícil vislumbrar uma tendência de declínio, estagnação ou aumento do número de fiéis da Igreja Mundial do Poder de Deus. A busca pelo crescimento numérico dos fiéis, por mais templos, pelo aumento de países alcançados e da arrecadação financeira são vistos como sinais de que esta Igreja é uma obra de Deus. Ou, como se costuma dizer entre os líderes, “isso ocorre porque o poder de Deus está aqui.”

3.2.3– A PREVISIBILIDADE

O terceiro aspecto da mcdonaldização é a previsibilidade. Pode parecer paradoxal o fato das Igrejas, sejam pentecostais ou neopentecostais, que contam com a “ação do Espírito Santo”, se tornam previsíveis. Um exemplo disso é o culto dos milagres, como se a ação do Espírito Santo tivesse hora e lugar marcados para acontecer (MCALISTER, 2009, p.239). Um exemplo de previsibilidade é que na dinâmica semanal de terça-feira da Igreja Mundial do Poder de Deus (o dia dos milagres urgentes), a ação milagrosa do Espírito Santo tenha um tempo e espaço para ocorrer previamente definidos. Ao separar cada dia da semana para uma ação específica, já existe um nível de previsibilidade, pois o fiel chega ao templo com uma expectativa de acordo com o tipo de culto previamente definido.

Na visão de George Ritzer (2008, p.97) para atingir a previsibilidade dentro de uma sociedade racionalizada, existe uma ênfase na disciplina, ordem, sistematização, formalização, rotina, consistência e operação metódica. Desta forma, a previsibilidade evita surpresas. Outra questão é a imitação das Igrejas de sucesso, pois é mais fácil imitar um tipo de Igreja que faz sucesso como forma de garantia, em outras palavras, de valorizar o que funciona. E “o que funciona” é o que, porque já foi testado, logo, deve ser copiado (DRANE, 2000, p.50). A imitação pela Igreja Mundial do Poder de Deus dos métodos, da dinâmica e, do carisma da Igreja Universal do Reino de Deus é evidente. É mais fácil seguir estruturas previamente preparadas para responder às demandas, do que criar caminhos próprios. E o fato da própria liderança e dos fiéis serem em boa parte oriundos da Igreja Universal do Reino de Deus na Igreja de Valdemiro Santiago, evidencia a busca de fórmulas de sucesso no sentido da racionalidade mcdonaldizada, com a vantagem de

já terem sido testadas anteriormente. No sentido da espiritualidade, uma das respostas alternativas para a mcdonaldização é representada pelos elementos da mística, do numinoso, do imprevisível e do não-racional (Id.p.51).

O numinoso já havia sido mostrado por Rudolf Otto (2007), como uma experiência indizível, impronunciável, misterioso, arrepiante, avassaladora e que foge de uma compreensão racional enquanto fenômeno religioso. A questão do numinoso é uma questão em aberto para o processo de mcdonaldização porque não pode ser racionalmente controlada.

O fato de essa igreja apresentar os mesmos tipos de cultos, as mesmas pregações do apóstolo Valdemiro Santiago via TV/Internet, o mesmo *layout* dos templos, as mesmas performances, as mesmas músicas, as mesmas hierarquias, a ênfase na cura e contribuições financeiras, os mesmos *slogans*, faz parte de uma burocracia presente nos diversos templos da Igreja Mundial do Poder de Deus e é exemplo óbvio de mcdonaldização na sua estrutura. Um grande nível de previsibilidade significa dizer que um fiel da Igreja Mundial do Poder de Deus pode freqüentar qualquer dos templos dispostos no Brasil ou no exterior com o mesmo nível de expectativa. Como, por exemplo, de saber que o culto dos milagres é na terça-feira em qualquer templo da Igreja Mundial do Poder de Deus. Outro exemplo é fato dos obreiros serem identificados com uniformes da cor azul, como forma de se distinguirem dos demais fiéis.

Para Luiz Alexandre Solano Rossi (2008, p.130) sobre a teologia numa sociedade mcdonaldizada

(...) a teologia acaba se tornando prescritiva, ou seja, colocam-se histórias de sucesso e como se chegar ao pleno sucesso em embalagens para serem vendidas a outras pessoas como se Deus atuasse somente dessa ou daquela maneira. Basta seguir à risca o que determinada teologia prescreve a fim de se chegar ao objetivo máximo e continuamente desejável. Trata-se de uma teologia que fala da realidade como se esta fosse sem movimento, separada em compartimento e previsível. (...) No campo da teologia, o fiel sabe que simplesmente encontrará um lugar seguro, saudável e de sucesso, etc. Ele simplesmente sabe o que vai receber, mesmo antes de orar. A ênfase teológica sobre a previsibilidade cria uma

constante pressão para homogeneizar todo nosso entendimento de espiritualidade e de valores humanos; uma tendência para homogeneizar não somente os produtos, mas também as pessoas.

A teologia da prosperidade e mcdonaldizada buscam tornar previsíveis até mesmo os elementos da mística religiosa com repetições de elementos performáticos. A ideia apontada de “saber que vai receber, antes mesmo de orar” (Ibid.),reflete a concepção do “já deu certo”, basta “tomar posse das bênçãos” pela fé. Para George Ritzer (2008, p.97-114), quanto mais previsível os produtos/serviços oferecidos, menor a variabilidade e a chance do cliente ter surpresas inesperadas. Nas instituições religiosas a resposta das demandas pelos fiéis dentro da sociedade mcdonaldizada segue a mesma lógica. A própria expectativa pela novidade do culto após culto cria uma espécie de rotinização do espetacular, na qual o que se anuncia no próximo culto tem que ser sempre mais espetacular do que o anteriormente.

3.2.4 O CONTROLE

O último aspecto da mcdonaldização é o controle. O culto na Igreja Mundial do Poder de Deus é centralizado na figura do pastor ou bispo. É ele quem prega, ora, cura, canta, conduz as perguntas para o testemunho, lê a Bíblia e a interpreta, aconselha, pede para os fiéis repetirem palavras de ordem, entre outros. Pouco espaço sobra para os fiéis. Não existem momentos de debate sobre doutrinas, como os que ocorrem nas escolas dominicais das Igrejas reformadas (embora o modelo das Escolas Dominicais esteja em decadência) e nas comunidades eclesiais de base (CEB's). Para os protestantes isso é sinal de perda da dimensão reformada do leigo. Cria-se assim, a domesticação do sujeito, bem como da realidade em que o fiel vive (ROSSI, 2008, p.132).

Para Rodney Stark e William Bainbridge (2008, p.44), existe uma relação entre o poder e o controle. Ao definir que “poder é o grau de controle sobre a própria razão de troca”, considera-se uma variedade de capacidades e atributos, sejam eles biológicos, de habilidades, experiências, conhecimento, treinamentos, contexto familiar, sexo e raça, que influem no grau de poder conferido.

A centralidade do culto na figura do líder com uso das capacidades e atributos na Igreja Mundial do Poder de Deus é exercida de maneira desigual, criando um controle bastante perceptível sobre os fiéis. Neste sentido, o carisma como capacidade não pode ser negligenciado, devido ao reconhecimento, por parte dos fiéis, dos poderes sobrenaturais (WEBER, 2000, p.158-159).

Para George Ritzer (2008, p.15) as pessoas que adentram o McDonald's estão sujeitas às filas, *menus* limitados, cadeiras desconfortáveis, para que os clientes comam o que gerente quer que comam e saiam o mais rapidamente possível. Muitas das pessoas que chegam na Igreja Mundial do Poder de Deus buscam empregos, curas, prosperidade financeira, abandono das drogas, entre outras demandas, como a última porta para conseguir suas soluções em vista do descaso do Estado brasileiro aos serviços básicos de saúde, educação e segurança, por meio da cura divina e do poder mágico (BITUM, 2007, p.108-110). Considerando que existe o esgotamento do *menu* de opções para resolução dos problemas, o exercício do controle sobre os indivíduos que chegam nesta condição de limite relacionado ao problema torna-se evidente. Em outras palavras, quando os meios para alcançar determinados fins se esgotam, seja, por exemplo, no Estado que não oferece um serviço de atendimento médico para a cura do indivíduo, resta apenas a crença no sobrenatural como a única possibilidade do indivíduo atingir esta cura.

Além disso, o uso de tecnologias não humanas é apontado como uma forma de controle (RITZER, 2008, p. 115). O exemplo é o uso da televisão na Igreja Católica Romana que aumentou a interação com milhões de fiéis, além de aumentar as contribuições com uso de técnicas para controlar os telespectadores (Id. p. 127). O uso da Internet e da televisão com todo o seu complexo midiático e capacidade de interatividade criou mecanismos de controle bastante eficiente na Igreja Mundial do Poder de Deus, com níveis de extrema profissionalização. Ele é usado para aumentar contribuições financeiras com a divulgação de contas bancárias, ampliação do alcance do público que é muito maior do que a participação *in loco*, divulgação do endereço para correspondência, comercialização, com telefone e *site* para aquisição de produtos licenciados pela igreja, divulgação da rádio, *e-mail* entre eles, *twitter* e *facebook*, aumentando os canais de contato, central telefônica para aconselhamento, divulgação dos endereços das igrejas, entre outros. Pelas características colocadas neste tópico, podemos, portanto, confirmar que os quatro elementos da mcdonaldização (controle, previsibilidade, eficiência e calculabilidade) aparecem explícitos na Igreja Mundial do Poder de Deus.

3.3 - UMA ANÁLISE DO CULTO NA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

No capítulo 2, apresentamos um quadro com diferentes estilos de culto através da perspectiva de Paul Basden (2000). Foram classificados cinco estilos de culto diferentes: litúrgico, tradicional, avivado, “louvor e adoração”, além do “facilitador”. Dessas tipologias dos cultos, entendemos que a Igreja Mundial do Poder de Deus apresenta características mais ligadas ao estilo “louvor e adoração.”

O estilo “louvor e adoração” apresenta como características na música, o uso intenso entre oito e dez músicas por culto; ênfase nas letras mais devocionais do que doutrinárias e mais sentimentais do que cognitivas; uso de piano, órgão eletrônico, sintetizador digital com estilos de rock e música popular. Geralmente existe pouca leitura da Bíblia. As contribuições são recolhidas no meio ou no fim do culto considerado como importante momento de adoração. O sermão usa uma passagem bíblica ligada às necessidades da vida moderna e foco para ter uma vida vitoriosa com práticas de cura, numa espécie de auto-ajuda espiritual. A ceia⁸⁹ e o batismo são celebrados com certa frequência, sendo mais comum no período da manhã. O campo de pesquisa que analisa são os EUA (Id.p.81-100).

Na nossa pesquisa, a análise dos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus de elementos como a sua arquitetura, os aspectos litúrgicos, a performance do pregador e a sua relação com os fiéis, as músicas, o material da Igreja, os elementos de autoridade, e outros aspectos foi feita com base na pesquisa de campo pela presença nos cultos.

Um primeiro aspecto que percebemos na cidade de Florianópolis é a localização da sede da Igreja Mundial do Poder de Deus na Rua Francisco Tolentino, 657 e com entrada também pela Rua Frederico Rolla, s/n, no centro da cidade, pois se localiza em frente ao terminal rodoviário Rita Maria com fácil acesso pela passarela e também bastante próximo ao TICEN (Terminal Integrado do Centro), constituindo uma estratégia típica das Igrejas neopentecostais, pois os seus templos geralmente ficam em pontos de grande circulação tanto de carros, quanto de pedestres.

⁸⁹ A ceia é um memorial celebrado pelos cristãos para lembrar a crucificação de Jesus, na qual o vinho e o pão lembram respectivamente o sangue e o corpo de Cristo. A refeição é descrita nos Evangelhos com a participação de Cristo com os seus discípulos. Também é chamada de eucaristia.

Outra característica comum, é que os templos da Igreja Mundial do Poder de Deus fazem uso de galpões, como o caso da sede em São Paulo, fugindo do modelo mais tradicional das fachadas arquitetônicas católicas e protestantes reformadas (BITUN, 2007, p.50). O templo da sede em Florianópolis segue o mesmo modelo.

Por se tratar de pontos de passagem, os templos da Igreja Mundial do Poder de Deus procuram apresentar uma fácil identificação para os pedestres. Outros aspectos dignos de nota são: identificação com o nome da Igreja, os horários de culto e o *slogan* “Jesus é o mesmo ontem, hoje e sempre”, além do *design* com os dizeres “templo de milagres” e do logotipo com o planeta Terra sendo segurado por duas mãos espalmadas que apresentam as palavras “A mão de Deus está aqui” (Id., p.51). Em alguns templos, a imagem do apóstolo Valdemiro Santiago com o seu típico chapéu de *cowboy*, à semelhança do que acontece no templo do bairro dos Ingleses, norte da ilha de Santa Catarina, também aparece. As placas de identificação são chamadas, dentro do *marketing* religioso, de um exemplo de “mídia passiva” (BARNA, 1994, p.102).

Internamente, num culto da Igreja Mundial do Poder de Deus, no centro de Florianópolis, em 27 de março de 2012, observamos que o *layout* apresentava cadeiras de plástico distribuídas em quatro colunas; o púlpito num patamar mais elevado como sinônimo de autoridade; no fundo, três cartazes bem visíveis: um maior e mais central escrito “O bom pastor dá a vida pelas ovelhas”, com imagens de ovelhas pastando. O segundo cartaz tratava da “poderosa concentração do milagre urgente”, fazendo jus ao culto do dia, de terça-feira, do milagre e do poder de Deus. O terceiro cartaz apresentava o lema “Venha tocar no manto dos milagres”. O primeiro cartaz é comum nos outros templos da Igreja Mundial do Poder do Deus, como percebemos na sede em Portugal, localizado à Rua Dona Estefânia, 177, próximo ao metrô Saldanha, em Lisboa, o que indica alto grau de padronização desse tipo de *marketing*, visto como um logotipo.

Enquanto o primeiro cartaz se mantinha, num culto realizado no dia 10 de abril de 2012, outra terça-feira na Igreja Mundial do Poder de Deus do centro de Florianópolis, os dois outros cartazes apresentavam outros dizeres “Grande Dia de multiplicação” e “15 dias de resposta de Deus”. Se o primeiro cartaz parece funcionar com uma imagem comum que identifica usualmente a Igreja Mundial do Poder de Deus, passando inclusive nos programas televisivos, os demais cartazes mudam conforme as campanhas e tendem a ser provisórios, como uma estratégia de *marketing* de apresentar constantemente novidades aos fiéis e/ou aos

visitantes. Paradoxalmente, atuam simultaneamente em fortalecer uma identidade visual e de criar novas imagens, de acordo com as campanhas e/ou os tipos de cultos realizados. É notável como o uso de símbolos atua para reforçar uma identidade, mostrar algo visível de uma transcendência invisível (MCALISTER, 2009, p.247).

Em oposição a isso na identidade protestante reformada, uma das características é a adoção de uma cultura iconoclasta, ou seja, a eliminação de qualquer tipo de representação imagética como fonte propriamente de culto, inclusive com a eliminação de objetos sacralizados e mágicos. No neopentecostalismo, sem o peso da tradição letrada dos reformados, num público menos escolarizado, ocorreu o uso de elementos sacralizados e mágicos como ungidos pelos líderes eclesiásticos e com poderes de cura e/ou de prosperidade, atingindo outros grupos religiosos, como ex-católicos que possuem uma religiosidade na qual a imagem tem um significado importante.

O neopentecostalismo nasceu numa era da imagem. Usou imagens publicizadas para conseguir adeptos, aumentar a sua arrecadação, abrir novos templos, conquistar espaços televisivos e radiofônicos, bem como aumentar a sua representatividade política na criação de verdadeiros impérios eclesiástico-midiáticos e a Igreja Mundial do Poder de Deus seguindo o modelo dos seus antecessores, como a Igreja Renascer em Cristo, a Igreja Universal do Reino de Deus e a IIGD aparece não somente como igreja, mas como marca. Sobre a ideia da imagem tenha-se em conta a análise de Isleide Fontenelle (2002, p.178):

Nesse aspecto, o papel que desempenham os produtos que consumimos, na forma como definimos a nós mesmos e aos outros, está, agora, fundamentalmente ligado à marca. Pois não é a marca que diz quem eu sou ou quem é o outro por usar *jeans* Levi's, vestir pulôver Benneton, calçar tênis Nike, comer no Mcdonald's, beber Coca-Cola ou fumar Marlboro? Como já vimos, essa importância crescente da marca pode ser atribuída numa perspectiva mercadológica, aos avanços técnicos que possibilitaram uma homogeneização dos produtos fabricados: eles vêm se tornando cada vez mais equivalentes. O progresso técnico, por outro lado, também tem provocado cada vez mais competição, já que a "novidade" de um produto deixa rapidamente novidade porque pode

ser, e é, copiada pela concorrência com uma velocidade espantosa. Isso também faz com que o ciclo de vida de um produto seja cada vez menor, exigindo uma mudança constante por parte das empresas.

A Igreja Mundial do Poder de Deus busca também ser vista como uma marca, que homogeneiza produtos, serviços e receitas de sucesso e que imprime a imagem da sua marca como um diferencial dos seus concorrentes. Num universo tão dinâmico como o neopentecostalismo brasileiro, as novidades são salientadas, mas o que permanece é a marca, a marca enquanto um padrão já estabelecido que se mantém independentemente das mudanças que ocorram no tempo (Ibid.). Dessa forma:

Segundo a literatura de *marketing*, a “imagem da marca” é construída e sedimentada por um conjunto de imagens, como embalagens, símbolos, *slogans*, *jingles*, veiculadas pelos mais diferentes meios de divulgação – televisão, rádio, cinema, jornais, revistas, *outdoors* – através de publicidade e propaganda. Neste sentido, ele é um “símbolo complexo”, exigindo que todas essas diferentes imagens com aos (sic) quais opera sejam coerentes entre si, cuidadosamente remetidas à imagética principal com qual a marca quer ser identificada (Id., p.179).

Considerando que a Nike não vende um tênis, mas um estilo de vida; o McDonald's não vende um sanduíche, mas um suposto paladar universal (FONTENELLE, 2002; TRANSFERETTI, LIMA *in* ENDO *et al*, 2007,p.39), podemos nos perguntar: o que a Igreja Mundial do Poder de Deus “vende”? A Igreja Mundial do Poder de Deus, não “vende” fé, mas um estilo de vida próspero (bem-estar) e a cura. Sobre o primeiro aspecto citado, observem-se as próprias palavras do apóstolo Valdemiro Santiago (2009, p.56-57)

Então, amigo leitor, vida cristã é isso: homem de Deus e mulher de Deus não vivem atrás das bênçãos para encher a garagem de carros importados, de ter isso, de ter aquilo. Não! Isso é uma consequência de uma comunhão com o Rei, com o Pai, que é rico. Isso é inevitável na sua

vida, não tem jeito. Eu vou ser sincero: é inevitável! Olha o homem que vendia mandioca – hoje vende todo tipo de coisa. Mas quem diria? Ele estava correndo atrás de um carrinho de mão, e agora têm casa própria, carros. Isso é inevitável! Se ele se mantiver firme e em comunhão, logo será um grande empresário. Então, quando ele disser que era um vendedor de mandioca na rua, vão dizer que é mentira, que estão fabricando testemunho. Por quê? Porque são *orelhudos* e não seguem a Palavra, não prestam atenção! Prosperar é uma consequência da comunhão com Deus. Prosperar é isso! Não se pode colocar a prosperidade como prioridade na sua vida. Não! Mas a comunhão e a aliança de Deus, devem ser prioridades!

Sob essa perspectiva, a comunhão com Deus gera um resultado no qual a prosperidade ocorre inevitavelmente. E sobre cura, eis o relato de um testemunho:

Dilair de Lima Soares da Silva que veio do município de Bom Jesus estava com dores há pouco mais de seis meses, mesmo sendo tão longe ela teve fé e veio buscar o seu milagre. Chegou com muitas dores na igreja, estava deitada no colchão porque não conseguia ao menos ficar sentada. Segundo os exames que dona Dilair fez, os médicos constataram que não tinha cura para o caso dela, mas quando Deus coloca a mão o milagre acontece. Após clamor do bispo Josivaldo Batista, Deus deu forças à dona Dilair e ela se levantou do colchão. Procurou as dores no corpo todo e não encontrou. Claro que ela não iria encontrar, porque quando Deus coloca a mão, dor alguma resiste. Dona Dilair também estava com câncer nos pulmões, e devido a esse câncer ela estava sentindo fortes dores nos pulmões, mas após a oração, dona Dilair não sentiu mais nada. Cheguei aqui com muitas dores bispo, não conseguia nem ficar sentada por questão das dores nas pernas, e eu também tinha câncer nos pulmões com isso as dores só aumentava. Mais (sic) eu acreditei no Deus vivo e fui curada pra honra e

glória do Senhor Jesus – palavras de dona Dilair
(Site Institucional da Igreja Mundial do Poder de
Deus, 2013).

Podemos aceitar que a sociedade capitalista ao enfatizar as mercadorias e as propagandas, defende geralmente quatro dimensões desse processo. 1. A dimensão funcional: com as características singulares do produto e/ou serviço; 2. A dimensão social: a visão relacionada à experiência individual; 3. A dimensão mental: ligada à construção dos valores na mente do consumidor; 4. A dimensão espiritual que vai ao coração do sistema, associado geralmente a algum *slogan* (TRANSFERETTI, LIMA *In* ENDO *et al*, 2007, p. 38).

Ao aproximarmos esta leitura à Igreja Mundial do Poder de Deus, percebemos que a dimensão social é a valorização da experiência singular do indivíduo, o que justifica as curas, o bem-estar financeiro, bem como a quantidade enorme de testemunhos. Com a dimensão mental, constrói-se um conjunto de crenças que o fiel valoriza. E, por último, temos a dimensão espiritual, que abrange a perspectiva emocional do sistema, atingindo o sentido mais profundo do indivíduo.

À primeira vista, a liturgia da Igreja de Valdemiro Santiago pode parecer sem um modelo formatado, baseado apenas na atuação livre do Espírito Santo, que, portanto, dá liberdade. Uma análise mais detida, porém revela um modelo nos cultos. A ordem do culto apresenta-se, com poucas variações e normalmente desenvolve-se assim: 1. Saudação inicial; 2. Oração ligada à teologia da prosperidade com fundo musical; 3. Músicas lideradas por uma banda e pelo pastor acompanhado pelos fiéis; 4. Outra oração para remover doenças; 5. Testemunhos; 6. Pregação de um texto bíblico e exposição ligada às questões cotidianas; 7. Ofertório para contribuições financeiras; 8. Convite para outra programação da Igreja; 9. Música; 10. Oração final.

O culto de 10 de abril de 2012, na mencionada igreja do centro de Florianópolis às 19:30, teve como foco a terça dos milagres e do poder de Deus e pode ser vista como exemplar para uma análise litúrgica.

O culto começa com uma saudação inicial do pastor. Um órgão eletrônico faz o fundo musical para acompanhar a oração da campanha de “quinze dias da resposta de Deus”. Os músicos tocam a música “Preciso de um milagre” cantado pelo pastor e acompanhado com palmas e os cantos dos fiéis. Após, a música, o pastor pede para os fiéis repetirem as seguintes palavras “Senhor, meu Deus, eu não posso sair sem milagres” com os fiéis colocando as mãos em cima do coração.

Frases como “Glória a Deus” são ouvidas. O órgão eletrônico acompanha novamente “Eu preciso de um milagre” num ritmo mais animado.

Separa-se outra oração com o uso de azeite ungido, colocada na cabeça dos fiéis que se encontram em “fila indiana”. Os fiéis recebem a unção do pastor que convida os fiéis para levantarem as mãos e ora para Deus remover doenças e enfermidades. Ele pede para os fiéis colocarem as mãos sobre a cabeça ou sobre onde está a enfermidade e dizer “Sai, sai”, frase repetida pelos fiéis para expulsar o mal. Os casos mais complicados são acompanhados de assistentes. Toca uma música que diz que Deus pode tudo. Os fiéis repetem as expressões faladas pelo pastor “Senhor, meu Deus. Eu recebo a vitória.” Prega rapidamente sobre o texto de Salmo 40.1-5⁹⁰ que enfatiza a confiança de Davi em Deus. Música e oração reforçam essa ênfase, além de ressaltar conquistas. Pede-se para dar o dízimo e depois ofertas que podem inicialmente ser de R\$ 500, 300, 200, 100 e 50, no fim os valores menores, na qual os fiéis que mais ofertam são ungidos primeiramente até chegarem os que ofertaram os valores menores. O pastor explica didaticamente, como preparar um envelope para ofertar na semana que vem.

Além disso, ele faz o convite para a participação do culto para sexta-feira, dia 13 de abril, com o intuito de receber proteção contra obras de bruxaria e feitiçaria, através de objetos para colocar atrás da porta das casas dos fiéis, como forma de proteção; música para agradecer as bênçãos de Deus, seguida de uma oração de adoração. A letra da música final diz que: “Deus vai fazer cumprir os seus planos em mim”. Uma oração final encerra o culto.

Neste culto, excepcionalmente não houve caso de testemunhos. Contudo, outros elementos básicos fizeram parte da liturgia. As músicas e as frases de vitória evidenciam a ideia de que as palavras têm poder, que é por meio das declarações que o desejo se materializa e se

⁹⁰ O texto é o seguinte: “Esperei confiantemente pelo Senhor; ele se inclinou para mim e me ouviu quando clamei por socorro. Tirou-me de um poço de perdição, de um tremedal de lama; colocou-me os pés sobre uma rocha e me firmou os passos. E me pôs nos lábios um novo cântico, um hino de louvor ao nosso Deus; muitos verão essas coisas, temerão e confiarão no Senhor. Bem-aventurado o homem que põe no Senhor a sua confiança e não pende para os arrogantes, nem para os afeiçoados à mentira. São muitas, Senhor, Deus meu, as maravilhas que tem operado e também os desígnios para conosco; ninguém há que se possa igualar contigo. Eu quisera anunciá-los e deles falar, mas são mais do que se pode contar” (BÍBLIA DE GENEVRA, 1999).

transforma em realidade. A crença básica neste ponto relaciona-se com a expressão grega *rhema*, que significa a palavra falada por Deus em qualquer época, aplicando-se às necessidades pessoais e exigindo o cumprimento das bênçãos desejadas. *Rhema* diferencia-se do *logos*, que embora também signifique “palavra”, relaciona-se à palavra de Deus escrita, que é a Bíblia (ARAÚJO, 2007, p.617).

É interessante observarmos também que o sentido da expressão “rito”, do ponto de vista etimológico é de “ordem prescrita” (SEGALIN, 1998, p. 11). A referida autora define os ritos como “regras de comportamento que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas.” Assim, podemos dizer que a repetição da estrutura litúrgica da Igreja Mundial do Poder de Deus é ritualizada, embora longe de ser formal, como o modelo de culto litúrgico tradicional (BASDEN, 2000, p.48). Um dos ritos valorizados na Igreja Mundial do Poder de Deus é o batismo. Utiliza-se a forma de batismo por imersão nas águas, que se relaciona com a filiação institucional que faz com que o batizado torne membro. No universo (neo) pentecostal, é comum usar a expressão “batismo nas águas” como sinônimo de “batismo no Espírito Santo”.

Isael Araújo (2007, p. 119) elenca algumas características que envolvem o batismo, a saber : 1) o novo nascimento em Jesus Cristo; 2) o início da missão em Cristo pelos discípulos descrito nos Evangelhos; 3) a capacidade de regeneração efetuada pelo Espírito Santo; 4) o experimentar da plenitude do Espírito Santo conforme Pentecostes; 5) o falar em línguas; 6) a capacidade para realizar grandes obras em nome de Jesus Cristo; 7) mensagens proféticas, louvores, maior sensibilidade contra o pecado, glorificação de Deus, visões da parte do Espírito Santo, manifestações dos dons do Espírito Santo, maior desejo de oração e maiores convicções em relação à Bíblia; 8) as condições prévias para o batismo do Espírito Santo, quais sejam: aceitar a Jesus Cristo, pela fé, desejar o batismo, resposta de oração e esperar convicto que Deus batizará no Espírito Santo; 9) a permanência da vida em Cristo, através da santificação e 10) o fato de o batismo nas águas acontecer apenas uma vez na vida.

Na condição de “observador participante,” raramente presenciamos o falar de línguas na Igreja Mundial do Poder de Deus, como elemento distintivo da presença do Espírito Santo, elemento muito mais central na Igreja Assembléia de Deus. Além disso, ex-católicos costumam ser batizados, o que indica que na concepção da denominação, o batismo de bebês não é considerado válido.

Jamais presenciamos qualquer evento fúnebre na Igreja Mundial do Poder de Deus. Na teologia neopentecostal, a supervalorização do bem-estar físico faz com que a morte seja um elemento de invisibilidade. Isso ocorre devido ao fato que o neopentecostalismo, ao quebrar com o pentecostalismo clássico que valoriza a dimensão escatológica e, conseqüentemente, a transcendência, extrai da sua teologia terrena do “aqui e agora”. O bem-estar físico e financeiro são algumas das características mais evidentes da Igreja Mundial do Poder de Deus, permitindo que se encare a morte como tabu, o que se revela também na ausência de contribuições financeiras como resultado do falecimento de um membro. A falta de valorização de uma visão transcendental resulta no silenciamento da morte, enquanto fato que tenha que ser publicizado. A redução da transcendência à própria imanência é vista como moderna.

Outros ritos clássicos como, por exemplo, a Santa Ceia, são realizados uma vez por mês e nos domingos de manhã, lembrando os momentos finais da vida de Cristo e com evidentes implicações que unem esse memorial à condição comunitária da Igreja. Os ritos que envolvem curas, testemunhos e milagres certamente estão entre os mais presentes na dimensão litúrgica da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Uma característica que nos cabe destacar e que, como dizíamos, é comum a todas as denominações neopentecostais, é o fato dos ritos serem constantemente espetacularizados e performáticos. Espetacularizados, porque a sua dimensão passa pelo agressivo proselitismo de uma denominação que precisa ser vista e enquanto tal, reconhecida dentro do campo religioso, utilizando elaboradas estratégias de *marketing*. Isso envolve a ocupação dos espaços televisivos, radiofônicos, cibernéticos nos meios de comunicação; e a construção de megatemplos, a ocupação dos espaços públicos e de representação política. Se o espetacularizado envolve o “que fazer”, o performático envolve o “como fazer”, como a justificativa de que é o Espírito Santo que faz com que a atuação tenha sentido. Podemos afirmar que o fato de o rito ser constantemente repetido significa simbolicamente a capacidade integradora no sentido durkheimiano de integração social e de colocar ordem na desordem, de dar um sentido comportamental ao sagrado (RODRIGUES, 2007, p.72-73).

Num campo tão dinâmico e fluido como o neopentecostal, manter fiéis é um desafio bastante difícil, daí que as estratégias não podem abrir mão da socialização e das formas de divulgação da sua dinâmica semanal para evitar perdas para os concorrentes no campo religioso. As empresas usam formas de fidelização do cliente e as

Igrejas, dos seus membros. As contribuições financeiras, tanto o dízimo quanto as ofertas são também estratégias para a manutenção da relação membro-igreja. Torna-se cada vez mais difícil fidelizar membros num campo religioso cada vez mais infidelizado.

Um exemplo foi o culto da sexta-feira, no dia 13 de abril de 2012, apresentado como culto da libertação. O foco estava ligado à proteção divina com a leitura do Salmo 91, que retrata de Deus como refúgio. O pastor citou a gripe suína e o mal da vaca louca como exemplos de propagação do mal. Os fiéis receberam o mesusá, objeto de origem judaica, que deveria ser colocado atrás da porta, para proteção do lar. Numa das performances, os frequentadores foram convidados para pisar na cabeça do diabo; segundo o pregador, isso para “ele ficar amarrado”, pelo que ficaria impedido de atuar, pois estaria sob o domínio dos fiéis. A divulgação do culto da sexta-feira, seguinte, no dia 20 de abril, com o bispo Josivaldo Batista na Arena Multiuso de São José – SC, foi divulgado e usado como argumento para a necessidade de se aumentar as contribuições financeiras naquela data.

Nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus, o foco da liturgia não está em encontrar belos sermões. Percebemos que os sermões são bem curtos e pragmáticos, feitos sob medida para as necessidades dos frequentadores. Para o apóstolo Valdemiro Santiago de Oliveira (2009, p.132): “Difícilmente você vai encontrar na Igreja Mundial do Poder de Deus, a beleza, a eloquência, as palavras bonitas que você encontra na maioria das igrejas, ou o pregador fazendo o verdadeiro discurso. Não! Mas você vai sentir lá dentro da sua alma, a presença de Deus que cuida do seu ministério.”

Esse é um discurso que parece separar a alma do cérebro. Não existe uma defesa de uma cultura letrada como nas igrejas reformadas, nem exigências intelectuais, com a ênfase no aspecto emocional e na presença de Deus. Constantemente, Valdemiro Santiago remete-nos à ausência de uma cultura letrada como aspecto biográfico, enfatizando mais a experiência do que a doutrina. Afirma ele: “O que eu falo a você é o que eu sinto; não falo de forma mecânica porque eu não sou culto; eu não tenho isso, nem aquilo; eu não tenho recursos próprios. Meus recursos vêm do Senhor!” (Id., p. 156).

Paul Basden (2000, p. 85) lembra que a ideia básica do culto “louvor e adoração” seja experimentar o Espírito Santo. Por isso, a Bíblia merece pouquíssima atenção, sendo geralmente lida fora de contexto, que para os seus críticos equivale a sofrer de subjetividade excessiva. A ênfase é a “vida no corpo”, como forma de atuação do Espírito Santo. Um exemplo desse processo na Igreja Mundial do Poder

de Deus é a negação de uma escolaridade formal por parte da liderança. Observe a seguinte passagem que caminha nesta linha de uma visão anti-intelectualista

Aí eu começo a inventar, vou para os Estados Unidos fazer curso de pós-graduação em teologia? Uma vírgula! Eu vou pregar o que Pedro pregava! E ele nunca pisou em nenhuma escola, mas o Espírito Santo falava pela boca dele! O Espírito Santo dizia “Fala, meu filho!” E, ele falava e, em qualquer lugar: no tribunal, na cadeia, enfim, ele abalava as estruturas do inferno. Mas, o senhor, vai se encontrar com grandes pregadores! Eu nem quero me encontrar com eles; se eles quiserem vir aqui, que venham. Encontrar com eles prá quê? Eu preciso me encontrar é com o meu povo! Eu não dou conta nem de atender o meu povo! Quem quiser me ouvir, eu sou a voz do que clama no deserto – apesar de não estar tão deserto mais, não é? Tem gente aqui que “come” a Bíblia de Gênesis a Apocalipse. Tem gente que fez curso bíblico, curso disso, curso daqui, aí chega a dizer: - Apóstolo, eu conheço isso.

Teve um que me trouxe um monte de apostila. Eu perguntei:

- Para que, irmão?

- É que o senhor precisa ensinar que Adão...

- Irmão, isso eu já ensinei (OLIVEIRA, 2009, p.80-81).

O perfil de público mais usual é de maioria de mulheres em idade avançada. Uma das explicações é que as mulheres normalmente desenvolvem mais sensibilidade religiosa do que os homens. Além disso, o fato de estarem em idade avançada e estarem mais sujeitas aos problemas de saúde. Frequentemente, elas oram e servem como pontes para alcançar outros familiares.

As estratégias de grandes cultos também são comuns. A necessidade de ter grandes eventos periodicamente funciona no sentido de evitar o marasmo e a acomodação dos fiéis. O culto com o bispo Josivaldo Batista no dia 20 de abril de 2012, na Arena Multiuso de São José – SC, contou com cerca de 1.600 pessoas. A presença do então prefeito de São José - SC, Djalma Berger, candidato à reeleição no município; de Gean Loureiro, deputado federal e candidato a prefeito

em Florianópolis; do vereador Néri Amaral, presidente da câmara de vereadores de São José; o ex-deputado Juarez Furtado e o candidato a vereador em Florianópolis – SC e do candidato a vereador Marcos Rosa, reforçavam as relações da Igreja com a política. Essas autoridades receberam oração do bispo Júnior para os seus projetos serem abençoados, além de livramento na área da saúde.

Nesta ocasião, a venda de Cd's, DVD's, bem como faixas haviam na entrada no ginásio. Mesas com garrafas de água e cálice com óleo ungido, além da distribuição do lenço “Sê tu uma bênção” também foram vistos. Tal fato é comum nos templos da Igreja Mundial do Poder de Deus, pois ter uma livraria no salão de culto cria uma identidade religiosa via consumo. Dois telões, duas câmeras (uma delas numa grua), ornamento com flores e o cartaz gigante com os dizeres “O bom pastor dá a vida pelas suas ovelhas” e as cadeiras estofadas marcavam o *layout* do culto que foi televisionado.

Os milagres foram o foco do culto. Registramos nada menos do que dezoito testemunhos relatando milagres na ocasião: testemunhos de cura de pedra nos rins, de deixar as muletas, de cura de dor no ombro, de nódulo no seio e na garganta, de depressão, de problemas de visão, de rinite, sinusite, de hemorragia, de libertação da prisão e das drogas apareceram nos testemunhos, sendo chamados no palco/púlpito pelo bispo Josivaldo Batista⁹¹. Essas ocasiões são propícias para se criar uma atmosfera, na qual o bispo faz perguntas sobre o tipo de doença/problema, como foi curado, quem ministrou a cura, e por último, agradecer em nome de Jesus. Tal estrutura de diálogo é comum também nos cultos televisionados.

Outra marca da performance da Igreja Mundial do Poder de Deus também foi constatada, com a oração de joelhos com foco na prosperidade e restauração da família. Não faltaram também pedidos para contribuições financeiras para ajudar a manter a programação de TV da igreja. Os testemunhos como sintomas da eficiência da Igreja Mundial do Poder de Deus justificam os investimentos financeiros e são apontados como a única possibilidade de atingir telespectadores, alguns deles impossibilitados de acompanhar os cultos *in loco*.

⁹¹ Na hierarquia da Igreja Mundial do Poder de Deus, o bispo Josivaldo Batista é o número dois, atrás apenas do apóstolo Valdemiro Santiago.

Cabe-nos agora observações das músicas ouvidas nos cultos. Uma das músicas mais cantadas nas pesquisas de campo foi “Faz um milagre em mim” do cantor Régis Danese.⁹² Observe a letra da música:

Faz Um Milagre Em Mim

Como Zaqueu⁹³ eu quero subir
 O mais alto que eu puder
 Só pra Te ver, olhar para Ti
 E chamar Sua atenção para mim
 Eu preciso de Ti Senhor
 Eu preciso de Ti, oh Pai
 Sou pequeno demais
 Me dá Tua paz
 Largo tudo pra Te seguir
 Entra na minha casa
 Entra na minha vida
 Mexe com minha estrutura
 Sara todas as feridas
 Me ensina a ter santidade
 Quero amar somente a Ti

⁹² Cantor e compositor que nasceu na cidade mineira de Passos, em dois de abril de 1973. Inicialmente começou no estilo sertanejo em duplas com a parceria com Aluísio Mazier. Sua dupla inicialmente era chamada de José Geraldo e Maziero, depois Régis e Raí, lançou o seu primeiro LP em 1989 pela BMG/Ariola, obtendo sucesso. Depois, mudou-se para Uberlândia – MG para integrar o grupo de pagode “Só pra contrariar” em 1991, trabalhando com vocal com também enorme sucesso. Em 1996, converteu-se através de um colega da banda de pagode. A partir de 1999 passou a compor músicas evangélicas. Lança o seu primeiro Cd de forma independente em 2004 “O meu Deus é forte”, o que faz ser indicado na categoria revelação e melhor álbum independente do Troféu Talento 2005. Entre 2005-2011, assina com a gravadora *Line Records*, lançando na sequência, os cd’s “O melhor que eu tenho” (2006), “Compromisso” (2008), “Faz um milagre em mim” e “O melhor de Régis Danese (2009), “Família” (2010), “Tudo novo” (2011) e o DVD “Faz um milagre em mim” (2009). Em 2009, Régis Danese conquistou grande reconhecimento com a conquista de quatro prêmios do troféu talento (melhor intérprete masculino, destaque de 2008, cantor do ano e música do ano “Faz um milagre em mim”) e indicado no mesmo ano ao Grammy Latino do melhor álbum cristão de língua portuguesa. Em 2011, desliga-se da *Line Records* e passa para gravadora *MK Music*. Atualmente é membro da Igreja Assembléia de Deus de Uberlândia-MG.

⁹³ Zaqueu é uma referência a “pequeno”, “simples”, de acordo com a sua presença bíblica na relação com o divino.

Porque o Senhor é meu bem maior
 Faz um milagre em mim (3x)
 Entra na minha casa
 Entra na minha vida
 Mexe com minha estrutura
 Sara todas as feridas
 Me ensina a ter santidade
 Quero amar somente a Ti
 Porque o Senhor é meu bem maior
 Faz um milagre em mim (3x)
 (DANESE, 2013)

A música momentos mais intensos e outros, mais lentos. Outro elemento bastante perceptível é a forma imperativa de como os elementos neopentecostais são introduzidos na letra da música, que dá uma ordem para Deus: “Entra na minha casa, entra na minha vida”. Nota-se ainda o tom de sacrifício e de renúncia (“largo tudo para te seguir”); da cura, seja emocional, seja física (“sara todas as minhas feridas”); e de santificação (“me ensina a ter santidade”) que unem a ordenança a elementos pietistas.⁹⁴ Sabemos que muitas pessoas que buscam a Igreja em situações críticas. Utiliza-se ainda o exemplo bíblico de Zaqueu, que subiu na árvore para ver Jesus, e depois se converteu. O título é “faz um milagre em mim”, alude à atitude de “subir” na presença do Senhor para alcançar um milagre humanamente impossível.

Observe-se ainda a letra de outra canção, de autoria de Nani Azevedo,⁹⁵ intitulada “Deus é Fiel”:

⁹⁴ O pietismo surgiu entre os luteranos no século XVII na figura de Jacob Spener. Defendia a experiência individual dos cristãos com uma reação frente à ortodoxia luterana considerada fria pelos pietistas.

⁹⁵ Cantor *gospel* que nasceu em vinte e quatro de maio de 1963, em São Paulo – SP. Lançou o seu primeiro LP em 1982, quando participava do grupo Nova Geração. Com a abertura das Igrejas Evangélicas para novos estilos musicais. Usa apenas de voz e violão. Em 2007 venceu na categoria da Revelação Masculina do Troféu Talento e ano seguinte venceu as categorias Destaque e Cantor do ano. Sua discografia mais recente tem os Cd’s “Bendito Serei” (2007), com três discos de platina, “Excelência” (2008), com 2 discos de platina, “Hinos inesquecíveis” (2009) com um disco de platina, “Sou curado” (2010), com um disco de platina e “Restauração” (2011), com disco de ouro.

Deus é Fiel

Sim, Deus é fiel para cumprir
 Toda palavra dita a mim
 Deus é fiel, Deus é fiel
 Sim, Deus é fiel, para cumprir
 Toda promessa feita a mim
 Deus é fiel, Deus é fiel
 Eu não morrerei
 Enquanto o Senhor não cumprir em mim
 Todos os sonhos
 Que Ele mesmo sonhou pra mim
 Eu quero viver
 Em santidade e adoração
 Pois é só Dele
 Somente Dele o meu coração (2x)
 Tu não morrerás
 Enquanto o Senhor não cumprir em ti
 Todos os sonhos
 Que Ele mesmo sonhou pra ti
 Então viverás
 Em santidade e adoração
 Pois é só Dele
 Somente Dele o teu coração

(AZEVEDO, 2013).

A ênfase na letra desta música mostra uma característica neopentecostal evidente: a de uma teologia do “aqui e agora”, ou seja, do bem-estar na dimensão terrena e não transcendental, quando afirma “eu não morrerei enquanto o Senhor não cumprir em mim os sonhos que Ele sonhou pra mim.” Deixa-se de lado o foco da escatologia pentecostal clássica da eternidade, para a vida após a morte, para aproveitar o que há de bom desse mundo e mesmo do desejo de encontrar Deus na eternidade, pois o desejo é desfrutar das benesses terrenas como parte da fidelidade dEle para com os seus (MARIANO, 2005,p.8-9).

Foi, portanto, algo contrário à tipologia musical de Antônio Gouvêa Mendonça (1995, 228-230), do protestantismo peregrino, que vivia da negação do mundo, como uma visão da esperança do porvir, como negação dos valores do presente. Neste sentido, o impacto teológico do protestantismo peregrino, que reconhecia o espaço de tempo entre a conversão até a sua morte como nada mais do que um

hiato até a chegada de um mundo melhor, uma visão da além-história (transcendente) que anulava a história (terrena), o que justificava a ausência da participação política até recentemente (CAVALCANTI, 2002). Isso se aplica ao menos ao período antes da neopentecostalização do campo evangélico brasileiro.

A última música que podemos analisar é de Damares:⁹⁶

Sabor de Mel

O agir de Deus é lindo.
 Na vida de quem é fiel.
 No começo tem provas amargas.
 Mas no fim tem o sabor do mel.
 Eu nunca vi um escolhido sem resposta.
 Porque em tudo Deus lhe mostra uma solução.
 Até nas cinzas ele clama e Deus atende.
 Lhe (sic) protege,
 Lhe (sic) defende,
 Com as suas fortes mãos.
 Você é um escolhido,
 E a tua história não acaba aqui,
 Você pode estar chorando agora,
 Mas amanhã você irá sorrir.
 Deus vai te levantar das cinzas e do pó.
 Deus vai cumprir tudo que tem te prometido.
 Você vai ver a mão de Deus te exaltar.
 Quem te vê há de falar.
 Ele é mesmo o escolhido.
 Vão dizer que você nasceu pra vencer,
 Que já sabiam porque você.
 Tinha mesmo cara de vencedor.
 E que se Deus quer agir, ninguém pode impedir.
 Então você verá cumprir cada palavra
 Que o Senhor falou,
 Quem te viu passar na prova
 E não te ajudou.
 Quando ver (sic) você na benção

⁹⁶ Nascida na cidade paranaense de Umuarama-PR em trinta de janeiro de 1980. De família cristã, desde cedo revelou talento para a música. Alcançou sucesso somente em 2008 com o álbum “Apocalipse” que vendeu 600.000 cópias. Seus principais prêmios foram Troféu Talento de 2009, na categoria “Revelação Feminina”; melhor CD chamado “Diamante” do Troféu Promessas de 2011 e melhor CD pentecostal chamado “Ao vivo em São Sebastião” do Troféu Promessas de 2012.

Não se arrepender.
 Vai estar entre a plateia
 E você no palco.
 Vai olhar e ver
 Jesus brilhando em você.
 Quem sabe no teu pensamento
 Você vai dizer:
 Meu Deus como vale a pena
 A gente ser fiel.
 Na verdade a minha prova
 Tinha um gosto amargo,
 Mas minha vitória hoje
 Tem sabor de mel.
 Tem sabor de mel.
 Tem sabor de mel.
 A minha vitória hoje.
 Tem sabor de mel (2X)
 Minha Vitória, hoje tem sabor de Mel.
 Sabor de Mel.

(DAMARES, 2013).

A música é amplamente cantada na Igreja Mundial do Poder, normalmente no final do culto. Apresenta um sentido triunfalista, de vitória com o objetivo de fazer com que o fiel, ao escutar essa música vá para casa, animado. Existe nela um conceito de temporalidade bem marcado. O contraste entre “No começo tem provas amargas,/mas no fim tem sabor de mel” marcam dois tempos distintos: o primeiro cravado de dificuldades contrastando com o segundo, que é só de alegria. Outro aspecto é o que relaciona “Os que não te ajudaram” que estarão na “platéia”, em contraponto a você, que estará abençoado no “palco”, uma diferença fundamental entre quem se limita a assistir as bênçãos, e quem as recebe, numa ideia de espetáculo. Trata-se de um convite para sair do marasmo espiritual e participar mais efetivamente da Igreja. Considerando que é ponto pacífico dizer que num culto neopentecostal ninguém sai desanimado, essa canção funciona como uma injeção de ânimo. Por último a ideia da confissão positiva de mentalizar algo para se materializar aparece na letra, nos versos “Quem sabe no teu pensamento/Você vai dizer: Meu Deus como vale a pena/A gente ser fiel”.

Os três textos das músicas reproduzidas e analisadas com os seus respectivos cantores (Régis Danese, Nani Azevedo e Damares) não fazem parte do elenco da Igreja Mundial do Poder de Deus, da empresa

WS Music, mas fazem parte do circuito da indústria cultural evangélica brasileira, nas quais os bens simbólicos, como os Cd's e os DVD's com músicas *gospel* circulam amplamente além das fronteiras denominacionais. Musicalmente, a Igreja Mundial do Poder de Deus tem apenas o apóstolo Valdemiro Santiago, a sua filha, Juliana Santiago, a banda Cidade Mundial, o bispo Josivaldo Batista e o Bispo Pereira como cantores com gravações de CD's na *WS Music*, o que demonstra que a concentração dos cantores, está nos pregadores, que usam a música como estratégia, (à exceção de Juliana Santiago, bem como a banda Cidade Mundial), mostrando um setor pouco desenvolvido e não pensado como uma estrutura distinta da pregação, o que caracteriza o monopólio do poder de quem usa palavra. Se é permitido a não-pregadores cantar, eles, ameaçam a centralização desse poder e dessa voz (*Site Institucional da Ws music*, 2013).

Além dos produtos musicais, temos na empresa *Ws Music*, a venda do sabonete “sê tu uma bênção” no valor de R\$ 1,50 e de outros objetos (chinelos, chaveiros, canecas, entre outros), nos quais não é explicado se têm poderes mágicos de cura e/ou de bênçãos ou são mero produtos e estratégias de *marketing* da Igreja Mundial do Poder de Deus (*Ibid.*).

Os objetos sagrados normalmente têm a sua explicação nos cultos. Por exemplo, no culto de 12 de abril de 2012, o pastor pede para colocar as iniciais dos familiares no travesserinho “Os meus sonhos realizados” ou colocar este objeto na maca de alguém hospitalizado e retornar com o referido objeto na próxima quinta-feira para determinar o cumprimento do sonho. Deixa-se claro, também que se é contra o uso indevido dos objetos ungidos, como na ocasião que o pastor visitou uma irmã e que viu o seu filho brincando como um “martelinho” que havia sido dado na Igreja.

Atribui-se ao diabo o mal físico, e normalmente as práticas de culto envolvem rituais em que os fiéis repetem palavras de ordem para expulsá-lo. Normalmente o ritmo da música e a repetição das palavras do pastor dão um tom ainda mais performático neste ritual.

O uso da água com poderes curativos seja recebendo as garrafas ou enchendo-as com os galões, posicionados na parte da frente do templo também constituem práticas usuais. O uso do azeite para ungir a cabeça, ou objetos como a chave de carro, da casa, a fotografia de um ente querido, também acontece para dar eficácia ao culto. O pão ungido, por exemplo, chegou a ser aconselhado para ser diluído no alimento de forma escondida para abençoar familiares não cristãos e como forma de evangelização também com aspecto mágico.

Entendemos desta forma, que o uso de objetos mágicos, é apropriado pelos líderes da Igreja Mundial do Poder de Deus, é completamente estranho à racionalização do protestantismo calvinista, que aboliu os elementos mágicos (WEBER, 2001). Mesmo no pentecostalismo, as críticas aos elementos mágicos incorporados pelo neopentecostalismo são fortes, como bem observou o bispo-primaz da Igreja Nova Vida, Walter Mcalister (2009, p. 256-257), para ele estes elementos mágicos:

(...) eliminam a necessidade de um relacionamento pessoal com Deus; fazem com que o relacionamento com Deus se operacionalize por meio de um artifício. Em vez de um relacionamento em que uma petição é feita a uma pessoa, em que o relacionamento é estabelecido, cria-se uma dependência de um instrumento. Temos de lembrar que Deus entende o que é melhor para nós e fará a sua vontade, no seu tempo. Sempre existe a possibilidade de Deus responder de maneira diferente do que desejamos. Quando você cria um mecanismo “tiro e queda”, a fê é desvirtuada da pessoa em quem confiamos, ou seja, Deus, para o objeto usado na oração. Nesse caso, cria-se outro tipo de idolatria mágica: a feitiçaria por meio de objetos, pois os objetos se tornam o foco da sua fê: “Ah, se eu conseguir um pouco desse óleo, sei que ele vai dar jeito.” Assim, você afasta daquele que deveria ser o autor e consumidor da fê.

A busca de atribuição dos elementos mágicos implica menos custo para resolução de problemas e maiores recompensas (BAINBRIDGE; STARK, 2008, p.37). Dentro de uma sociedade do consumo e da globalização “a religiosidade das soluções mágicas e imediatas encontrou larga aceitação”, mas no sentido político “tem pouco a dizer à sociedade” (LOPES JÚNIOR, 2012, p. 37).

Ricardo Gondim também critica essa postura de crença no mágico como uma forma de encontrar uma cura e um emprego, comprando-a com a crença em loteria e Baú da Felicidade (MARTINS, 2012, p.46).

De fato a magia é entendida da seguinte maneira:

Uma prática, que mediante ações atípicas e meios apropriados (encantamentos, sortilégios, feitiços), procura alterar ou controlar o curso natural das coisas. Ao contrário da religião, que age pela persuasão ou pela prece, a magia impõe, determina, executa. A magia sente-se fortalecida pela certeza de que o universo está impregnado de forças que intervêm no processo normal da vida e que podem ser controladas, desde que sejam utilizados meios adequados, expressos através de ritos, cerimônias e invocações (AZEVEDO; GEIGER, 2002, p.229).

O importante é a magia providenciar resultados eficazes, sem existir a necessidade de explicação da atuação dos meios usados (BAINBRIDGE; STARK, 2008, p.425). Até mesmo podemos dizer que o jeitinho brasileiro em termos religiosos se traduz na busca do menor esforço empreendido para melhor resultado possível, o que se realiza, quando a magia é acionada com eficácia. Quando dizemos que a magia impõe, determina, executa, ela opera com uma propriedade que está bem ao gosto dos neopentecostais de “exigir” de Deus determinadas bênçãos. Quando os elementos mágicos produzem resultado através da ação dos líderes religiosos, atribui-se tais significados aos elementos previamente sacralizados, ou no linguajar neopentecostal, vistos como ungidos, enquanto a cura, é vista como consequência da prosperidade, independente do meio usado, desde que o pregador o tenha ungido, ganhando assim *status* de milagreiro. Tais práticas são comuns no neopentecostalismo brasileiro, inclusive na Igreja Mundial do Poder de Deus.

Considerando que “os ritos devem ser sempre considerados como um conjunto de comportamentos individuais ou colectivos relativamente codificados, tendo um suporte corporal (verbal, gestual, de postura) com carácter repetitivo e forte carga simbólica para actores⁹⁷ e testemunhas” (SEGALEN, 1998, p. 23). A Igreja Mundial do Poder de Deus consegue fazer com que os seus ritos tenham sentido dentro da realidade social em que estão inseridos, usando com perspicácia, das estratégias que identifiquem o mal, indicando os sintomas e apontando para soluções. Da capacidade de renovar constantemente sua eficiência é que depende a sua atuação enquanto um ator institucionalizado no campo religioso brasileiro.

⁹⁷ Expressão usada no português de Portugal.

3.4 - A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS EM PORTUGAL

Historicamente, o aumento do pluralismo religioso em Portugal é evidenciado apenas depois da Revolução dos Cravos⁹⁸, de 25 de abril de 1974, que pôs fim ao Estado Novo (1933-1974). O discurso salazarista enfocava um etnocentrismo institucional que identificava a história da sociedade portuguesa com a história do catolicismo lusitano (VILAÇA, 2006, p.146). Desta forma, temos o fato de que:

O Estado Novo, ainda que não tenha hostilizado abertamente as Igrejas Evangélicas impediu a sua exteriorização em termos de lhe facultar liberdade de acção em estratégias e métodos proselitistas e as décadas da ditadura acabaram por representar tempos de consolidação organizacional, liderada por uma maioria de obreiros nacionais, de segunda e terceira geração. O salazarismo simboliza, em vários aspectos, um tempo em que o objectivo era a inércia do tempo, a anulação (pelo acantonamento) dos agentes dominados, não apenas do campo religioso, mas em toda a realidade social (Ibid.).

Com a Concordata⁹⁹ de 1940, o catolicismo assegurou relações privilegiadas com o Estado português, evidenciadas pela isenção de impostos aos seminários, Igrejas e sacerdotes, que conseguiu reaver os bens confiscados de vinte e cinco anos antes. Além disso, na década de 1940, popularizaram-se as peregrinações para o Santuário de Fátima, no norte do país. Ficou bastante conhecida a profunda amizade entre Salazar e o cardeal-patriarca Manuel Cerejeira (ERICSON, 1984, p.24-25). O salazarismo foi marcado em termos de propaganda pelo uso dos três f's: o fado, futebol e Fátima.

⁹⁸ O cravo vermelho tornou-se o símbolo da Revolução de Abril de 1974. Segundo se conta, foi uma florista de Lisboa que iniciou a distribuição dos cravos vermelhos pelos populares que os ofereceram aos soldados. Estes os colocaram nos canos das espingardas. Por isso se chama o “vinte e cinco de abril” de 1974 de revolução dos Cravos.

⁹⁹ Acordo assinado em sete de maio de 1940 que estabeleceu o relacionamento entre o Estado português e a Igreja Católica demonstrando a influência romana no salazarismo.

Diversas denominações evangélicas já haviam sido instaladas em Portugal nos períodos (bem) anteriores ao período do Estado Novo (1933-1974) com: a Igreja Luterana Alemã (1641), Igreja Anglicana (1871), Igreja Episcopal Lusitana (1868), Igreja Presbiteriana (1870), Igreja Metodista (1871), Igreja dos Irmãos (1877), Igreja Congregacional (1880) e Igreja Batista (1880) (FELIZARDO, 1995, p.7). Entre as Igrejas pentecostais, podemos citar o pioneirismo da Igreja Assembléia de Deus (1934), seguidos pela Igreja Pentecostal Evangélica (1962) e a Igreja Apostólica (1970) (ERICSON, 1984, p. 44-47).

A lei de liberdade religiosa em plena ditadura portuguesa de 1971 permitiu o culto nas associações de forma comunitária, mas de fato, pouca eficácia teve, pois manteve o privilégio institucional do catolicismo ligado à manutenção da Concordata de 1940 (VILAÇA, 2006, p. 151-152). Após a Revolução dos Cravos, com a Constituição de 1976 ficou assegurada liberdade de escolha do exercício religioso colocando-a no plano individual ao plano da liberdade de consciência, religiosa e de culto, nos moldes da separação Igreja-Estado ,praticada no país, embora o catolicismo continuasse com o forte peso social, seja nas declarações do seu clero, seja no culto à Fátima ou nos valores propagados (Id., p.148-149).

Contudo, uma nova lei de liberdade religiosa só foi aprovada em 26 de abril de 2001, garantindo o direito de crença e das convicções religiosas, direito das religiões de existirem como personalidade jurídica, criação da comunidade de liberdade religiosa, além do reconhecimento civil do casamento religioso (Id., p.154-155).

Na década de 1980, temos a inserção do neopentecostalismo em território português. Destaque neste ponto, deve ser dado à Igreja Maná, criada pelo apóstolo Jorge Tadeu, engenheiro civil moçambicano que fundou a primeira Igreja em 1984 (*Site* institucional da Igreja Cristã Maná, 2013). Atualmente a Igreja Maná está presente em diversos países da Europa, além de Portugal (Holanda, Alemanha, Bélgica, Espanha, Eslováquia, Suíça, Reino Unido, França e Luxemburgo), na América (Argentina, Brasil, Chile, Uruguai e EUA) e na África (São Tomé e Príncipe, Moçambique, África do Sul, Cabo Verde, Namíbia) (Ibid.).

Com o fim da Guerra Fria e do Muro de Berlim, temos a ideia de um universo sem fronteiras políticas e ideológicas ganhando mais força. Neste contexto levado ao plano religioso é que as Igrejas neopentecostais de origem brasileira expandem o seu ministério para outros países, conforme exemplificado a seguir:

Se a igreja fosse um produto da balança comercial, o Brasil estaria com superávit. Nas últimas décadas foi invertida a tendência histórica, para a colonização, de receber mais missionários do que enviá-los para o exterior. Agora são os nossos evangelizadores que conquistam o mundo. A expansão das igrejas brasileiras no exterior segue as mesmas estratégias ligadas ao seu crescimento dentro do seu país. O caminho mais visível é o que envolve alto investimento midiático e a construção de megatemplos (REFKALESKY, 2012, p. 32).

A expressão “missão reversa” indica que o Brasil deixou de ser importador de missionários para ser exportador. As Igrejas “*made in Brazil*” também se espalharam pelo mundo e as Igrejas neopentecostais tiveram um importante papel nesse processo. Leonildo Campos (1997, p.428 – 429) chama “missão reversa” de efeito bumerangue. George Ritzer (2008, p.6-9) viu o McDonald’s como um ícone global. A Igreja Mundial do Poder de Deus busca seguir um processo de alcançar outros países para expandir o seu projeto missionário e fazer jus ao seu nome. Utilizar o processo de mcdonaldização da fé pressupõe o uso dos aspectos de eficiência, previsibilidade, controle e calculabilidade também em outros países (RITZER, 2008).

O fato de Portugal ter a mesma língua do Brasil, de ser a porta de entrada do continente europeu, tornou-o um país estratégico para a expansão missionária da Igreja Mundial do Poder de Deus. Não há nenhuma novidade nisso, pois a Igreja Universal do Reino de Deus já havia entrado em Portugal em 1989, estratégia adotada pelo bispo Edir Macedo com o primeiro culto em dezembro do referido ano no bairro de Benfica, em Lisboa (RODRIGUES; RUUTH, 1999, p.110-111).

Existe uma inserção da Igreja Universal do Reino de Deus entre comunidades lusófonas na França, Holanda, Suíça, Canadá e África do Sul, bem como ex-colônias angolanas e moçambicanas, envolvendo fluxos transnacionais compostos por pessoas, objetos, símbolos, bem como estratégias de tradução cultural em três níveis: a dos receptores da mensagem (a aceitação dos estados nacionais, das populações locais e das denominações religiosas); da adequação dos produtores com o seu aparelho institucional ao novo contexto; e das tradições rituais que envolvem mau-olhado, olho gordo e outros elementos do sincretismo brasileiro (MAFRA, 2002, p.61-62).

Os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus evidenciam uma ignorância com aspectos culturais e linguísticos, em outros países (CAMPOS, 1997, p.426-427). Não é de estranhar que numa relação tão forte com o Espírito Santo e com a palavra, a ausência de barreiras idiomáticas em Portugal se comparado a países de idiomas não lusófonos, tenha sido um fator linguístico levado em conta para o pioneirismo português no continente europeu. Comparativamente, pastores da Igreja Universal do Reino de Deus apresentam uma escolaridade inferior ao contexto português (MAFRA, 2002, p.62). Pelo fato da língua ocupar um papel tão importante no sentido da performance entre os neopentecostais, a chegada dos grupos neopentecostais em Portugal é considerado bastante importante e estratégico.

A Igreja Mundial do Poder de Deus seguiu o modelo da Igreja Universal do Reino de Deus de “*made in Brazil*”, espalhando-se para países como África do Sul, Angola, Moçambique, EUA, México, Suriname, Argentina, Colômbia, Bolívia, Guiana Francesa, Uruguai, Filipinas, Japão, Portugal, Suíça e Itália. Portugal é o país no exterior com maior número de igrejas (onze), uma em cada uma dessas cidades: Lisboa, Almada, Amadora, Aveiro, Coimbra, Braga, Porto, Faro, Funchal, Leiria e Setúbal (*Site institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus*, 2013). Podemos dizer que a Igreja Mundial do Poder de Deus atinge blocos que conseguem se consolidar no exterior: 1) Bloco lusófono (Portugal, Angola e Moçambique), 2) Bloco latino-americano, que podemos chamar hispânico (México, Colômbia, Bolívia, Uruguai, Argentina e Filipinas), 3) Bloco para imigrantes (EUA, Japão e Itália), além da Suíça. A questão da proximidade cultural é um importante elemento para a expansão da referida Igreja. É mais difícil se expandir para culturais mais distantes da original brasileira, embora o “jeitinho brasileiro” ajudasse os pastores em atuação no exterior quanto à sua adaptação.

A expansão da Igreja Mundial do Poder de Deus já completou doze anos em Portugal, com inúmeros pastores e bispos de origem brasileira. Buscando alcançar portugueses, atinge no seu público, um considerável número de imigrantes brasileiros e da África lusófona, notadamente Angola e Moçambique. Importante salientar, portanto, que os países de expansão da Igreja Mundial do Poder de Deus são em sua maioria de cultura latina. Uma das dificuldades em Portugal é que a lei de liberdade religiosa atribuiu isenção fiscal para grupos com mais de sessenta anos no estrangeiro e com trinta anos no país, o que exclui os grupos neopentecostais brasileiros com presença em Portugal, como

Igreja Sara Nossa Terra, Igreja Universal do Reino de Deus, IIGD e Igreja Mundial do Poder de Deus, como forma de neutralizar grupos religiosos mais competitivos no mercado de bens religiosos pelas Igrejas tradicionais (VILAÇA, 2006, p. 155-156).

Apesar disso, podemos dizer que “... de o fenômeno religioso contemporâneo não é mais mediado por fronteiras políticas, mas sim num contexto global de circulação e mobilidade urbana” (BLANES, 2008, p.21). Através de uma dinâmica da existência das leis de liberdade religiosa, da incorporação de levas de imigrantes notadamente brasileiras e africanas, o pentecostalismo, o neopentecostalismo e o carismatismo reconfiguraram os evangélicos portugueses (Id., p.23). Um processo de meridionalização (*southernization*) traz a vitalidade tanto do campo protestante quanto católico ao Velho Mundo (Id. p.21). Podemos dizer que as religiões estão:

em movimento, portanto, no duplo sentido: em primeiro lugar, a Europa vai redesenhando a própria cartografia do sacro e, em segundo lugar, ninguém sai ileso da mudança que tal cartografia comporta. Nem as religiões que pretendiam ser imutáveis nem aquelas que sustentam representar a consciência colectiva de nações inteiras nem, finalmente, as religiões desembarcadas na sociedade europeia na bagagem pessoal das biografias de tantos imigrados e dos seus descendentes. Todos, ou melhor, todos os que eles fazem referência aprendem depressa que professar uma fé numa sociedade caracterizada pela alta complexidade sócio-religiosa (ou por uma alta taxa de pluralismo religioso, que é o mesmo) significa aprender a crer no relativo (de má vontade ou fazer cara bonita diante de um jogo feio) e a imaginar os confins simbólicos dos respectivos sistemas de crenças não com fronteiras intransponíveis, mas antes como anteparas móveis que podem ser atravessados livremente (PACE *in* PACE; VILAÇA, 2010, p. 22).

A relação da igreja do imigrante com a igreja autóctone indica a traição da ortodoxia e das tradições e, sendo assim, significa a adaptação de novas linguagens que traduzam e captem uma reformulação simbólica da religiosidade ancestral arraigada no povo, desempenhando

um papel fundamental para os líderes religiosos, o de oferecer essa capacidade interpretativa (TROMBETTA *in* OLIVEIRA; REIMER, SOUZA, 2011. p. 53).

As Igrejas “*made in Brazil*” também se inserem nessas (re) configurações e trabalham com uma memória comum por parte dos imigrantes, sendo que alguns casos muitos freqüentavam Igrejas neopentecostais no Brasil e buscam esse apoio em Portugal, muitas vezes afastados dos laços familiares com a participação da Igreja funcionando também com um ambiente de socialização num contexto diferente. Além disso, podemos dizer que o apelo da Igreja Mundial do Poder de Deus com o seu discurso da teologia da prosperidade tende a ter forte apelo em Portugal, um país sabidamente envolvido num momento de forte crise social e econômica. Esta observação é perceptível quando o endereço da Igreja, na cidade de Amadora, município da periferia de Lisboa e com elevados contingentes populacionais imigratórios tem o seu endereço anunciado como “próximo ao centro de emprego”, enquanto em Braga, num ponto de grande circulação “próximo à estação de comboios” (*Site Institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus*, 2013).

Não percebemos mudanças significativas nas estratégias em Portugal, comparadas ao Brasil. No pacote de TV à cabo Zon, no canal 175, busca-se atingir o público em suas casas. A sede da rede de TV localiza-se ao lado da igreja em Lisboa, na Rua Dona Estefânia, 177 C, próximo ao metrô Saldanha. Muitos programas vistos em Portugal, seja pelo *site*, seja quanto pela TV, são produzidos no Brasil, fato que presenciamos antes dos cultos em Lisboa. *Folders* divulgando a programação da Igreja na TV e o lembrete dos pregadores sobre a presença nesta mídia era comum em nossa pesquisa de campo. As liturgias e as formas de culto também apresentam as mesmas características daquela das igrejas brasileiras. Sendo assim, seguem o modelo mcdonaldizado, pois enquanto na rede de *fast food*, os arcos dourados em forma de “M” indicam a presença de um Mcdonald’s, normalmente com os mesmos produtos e com pouca variação de sanduíche diferentes, evitando a causa de surpresas, a Igreja Mundial do Poder de Deus segue fiel ao seu estilo litúrgico, ao carisma, aos milagres, ao tele-evangelismo, às concentrações de fé, oferecendo os mesmos produtos e serviços para a população portuguesa e mesmo para os imigrantes que conheciam a Igreja nos seus países de origem.

Comparando as realidades neopentecostais entre brasileiros e portugueses, Clara Mafra (2002, p. 126) afirma que:

De um modo geral, a linguagem da conversão pentecostal não é um recurso cultural disponível no cotidiano português e, inclusive, para a população, há uma certa invisibilidade social dos (neo) pentecostais em diversos meios, sendo comum a recusa das pessoas em deixarem-se identificar por essa(s) religião(ões). O contraste com o Brasil, em especial o Rio de Janeiro, é evidente, pois aqui os pentecostais têm uma presença numérica mais significativa e uma visibilidade social construída principalmente nos últimos dez anos. Um contexto como este último favorece a criação das redes sociais e linguagens religiosas e culturais, quer compartilhadas, quer disputadas, mas, que, de um modo geral, apresentam inúmeras inter-relações, quando não evidentes sincretismos.

A visibilidade e a presença no cotidiano brasileiro muito maior do que no caso português ainda cria obstáculos à presença dos neopentecostais, entre os portugueses, inclusive à da Igreja Mundial do Poder de Deus, que se tenta superar gradativamente.

Durante o período em que estivemos fazendo pesquisa de campo, tivemos a oportunidade de visitar um culto com a presença do apóstolo Valdemiro Santiago em Lisboa. O referido evento ocorreu em 26 de agosto de 2012, no Campo Pequeno, tradicional local de espetáculos nacionais e internacionais, bem como de touradas, além de importantes jogos de futebol na Europa, através de telões.

Nos dias que antecederam o culto foi feita uma propaganda bastante intensa na sede em Lisboa. A ideia foi de criar um impacto. O obreiro Miguel, que conduziu o culto de concentração de fé no dia anterior, lembrou que pelo fato do apóstolo Valdemiro Santiago chegar, ninguém mais perderia a benção e que viriam pessoas da Bélgica, Alemanha, França para se manifestar pela Europa e que era uma ótima oportunidade para convidar familiares e de não cristãos. Um caminhão com a placa do evento mostrava uma foto com a imagem do apóstolo Valdemiro Santiago e a sua esposa, a bispa Franciléia com as mãos levantadas com o logotipo e o nome da Igreja, anunciava a entrada grátis ao culto das 10:00 do dia 26 de agosto de 2012, chamado de “concentração de milagres com o apóstolo Valdemiro Santiago”. Filas desde a madrugada com cerca de cem pessoas dormiram em frente ao Campo Pequeno para não perder nenhum detalhe. Localizamos

inúmeros brasileiros de diferentes denominações evangélicas de várias partes da Europa, em grande parte com passagem pelo catolicismo. assembleianas brasileiras de Roma, brasileiras com passagem em religiões orientais e também da IIGD de Lisboa foram alguns dos exemplos encontrados.

Outro cartaz de divulgação apresentava o apóstolo e a bispa em frente à Torre de Belém, tradicional monumento da capital portuguesa com uma multidão ao fundo com horário e a data do evento acompanhado do logotipo. Envelopes para arrecadação do evento com a bandeira portuguesa no fundo, o apóstolo Valdemiro Santiago e a sua esposa ajoelhados, com os dizeres do versículo de Filipenses 4.19 “E o meu Deus, segundo a sua riqueza em glória, há de suprir em Cristo Jesus, cada uma de vossas necessidades” e as sugestões de contribuições financeiras nos valores de 200, 100 e 50 euros; bem como toalhas “Sê tu uma bênção”, com o endereço da sede em Lisboa, funcionavam com material de tentar alcançar mais portugueses nessa obra. No dia da concentração de fé, fiéis foram mobilizados desde cedo da manhã para entregarem folhetos de divulgação do referido evento.

Na entrada do evento, dos fiéis eram divididos em quatro filas, sendo tocados ou pelo apóstolo Valdemiro Santiago ou pela Bispa Franciléia, para depois se acomodarem nos bancos. Era muito comum, o público comparecer acompanhado das bandeiras dos países de proveniência (Alemanha, Itália, Inglaterra, entre outros) que eram constantemente lembrados como forma de mostrar o impacto da Igreja por todo o mundo. Dois telões nas laterais e várias câmeras e com pregador constantemente lembrando que o culto estava sendo televisionado para todo o mundo. Milhares de fiéis chegavam com ônibus de suas caravanas com identificação das cidades portuguesas (Porto, Braga, Amadora, entre outros), alguns de metrô. A concentração de fé apresentava diversas características que julgamos importantes. A primeira característica era de uma nova delimitação do tempo. Num tempo de crise sócio-econômica do Estado e da sociedade portuguesa, o evento quis marcar um “novo tempo”, como ficou claro nos cultos da sede lisboeta um “antes” e um “depois” do evento, pois marcaria um grande avivamento jamais visto em Portugal. Aquilo que acontecia no Brasil, também seria presenciado em Portugal. Neste sentido, trata-se de um evento extracotidiano, pois não é todo dia que o apóstolo Valdemiro Santiago está em Lisboa. Extracotidiano, no sentido de não rotineiro, embora previsível (DAMATTA, 1997, p.47). Toda a preparação do evento por parte da Igreja mostrava isso.

A segunda característica foi o reconhecimento do público, enquanto sujeitos de um mesmo espaço compartilhado. Em outras palavras, era preciso evidenciar que a Igreja Mundial do Poder de Deus é globalizada e que estava atingindo várias partes do planeta, com fiéis dos quatros cantos da Terra, que teriam o privilégio de fazer parte de um grupo maior do que a sua Igreja local. Localizamos na fila para entrar na arena um senhor português que não freqüentava um templo da Igreja Mundial do Poder de Deus, mas que assistia aos programas de TV. Ele era oriundo de Vila Nova de Gaia, cidade vizinha do Porto, localizada no norte do país.

A capacidade da Igreja Mundial do Poder de Deus de aglutinar em torno de um evento, pessoas de diferentes origens, em torno de um objetivo comum era um sinal evidente da referida manifestação do poder. O foco comum ou a pedra de toque era o fato de ser “uma concentração de milagres”, o que criava expectativas em torno dos presentes. Tal fenômeno é ampliado e reverberado pela mídia. Cria-se uma comunidade afetiva (BIRMAN, 2003, p.244). Para Martine Segalen (1998, p.16) os “rituais reforçam os sentimentos de pertença colectiva e da dependência de uma ordem moral superior que salva os indivíduos do caos e da desordem.”

Uma terceira característica é o fato de que a referida concentração de milagres conseguiu unir diferentes elementos: mobilização de recursos financeiros (durante o evento foram pedidos 91 Euros para contribuir com a obra), um espetáculo midiático (a escolha do local, a indicação dos bancos que deviam ser ocupados, o posicionamento das câmeras, o *layout* do espaço), um momento final de peregrinação (o fato de muitos fiéis chegarem a Lisboa com esse propósito), pelo que se criou uma simbiose desses elementos apresentados como característicos dos rituais também presentes nas correntes da Igreja Universal do Reino de Deus (Id.p.243).

Na inserção da Igreja Mundial do Poder de Deus, chamamos a atenção para algumas questões problemáticas nesse processo. Colocamos três questões centrais. A primeira questão são as suspeitas em relação aos métodos neopentecostais devido às táticas adotadas pela Igreja Universal do Reino de Deus que respingam na Igreja Mundial do Poder de Deus. A segunda questão está articulada na relação da Igreja com a população imigrante, sobretudo brasileira. A terceira dificuldade é a questão da secularização.

O primeiro desses problemas é que o legado da Igreja Universal do Reino de Deus, enquanto uma Igreja neopentecostal foi visto, no mínimo, com uma reputação duvidosa por parte da opinião pública e

que outras igrejas “*made in Brazil*” tendem a sofrer ainda mais dificuldades com esse legado. Exemplo disso são os seguintes episódios de certa repercussão: a criação de um partido político chamado Partido Social Cristão, que teve que mudar de nome para Partido da Gente em 1995, pois na legislação portuguesa, os partidos políticos não podem ter vinculação religiosa; incidentes em Póvoa de Varzim em julho de 1995, de fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus que estragaram de propósito os tapetes de flores feitos para a festa católica de Nossa Senhora de Belém, e tiveram, por isso, reações negativas da Igreja Católica, chegando ao ponto de fiéis iurdianos sofrerem agressões físicas; o episódio do Coliseu do Porto, quando a Igreja de Edir Macedo tentou comprar essa tradicional casa de espetáculos, que com reação contrária do governo, da classe intelectual e artística acabou não concretizada, bem como as desconfianças por parte de outras Igrejas evangélicas portuguesas aos métodos iurdianos (RODRIGUES; RUUTH, 1999, p.120-123). Daí que métodos semelhantes, adotados pela Igreja Mundial do Poder de Deus em relação às perspectivas iurdianas tendem a gerar desconfianças entre portugueses. A popularidade da Rede Record de TV em Portugal muito provavelmente também siga essa tendência.

O segundo aspecto é a dificuldade de alcançar adeptos portugueses. As minorias religiosas, como no caso da Igreja Mundial do Poder de Deus, no contexto português, ainda não conseguiram se desvincular do fato de ser “uma igreja brasileira”. Lembro-me que na ocasião de um culto em Lisboa, um bispo falou que “Os fiéis portugueses não respeitavam um pastor português.” Considerando que a maioria dos pastores da igreja de Valdemiro Santiago em Portugal são de origem brasileira, fato evidenciado pelo sotaque facilmente observável nas pesquisas de campo, há certo grau de dificuldade em criar uma liderança lusitana emergida dentro do contexto religioso português.

O fato dos imigrantes buscarem criar redes de socialização frente a uma realidade num contexto diferente do seu país de origem através da religião não é nenhuma novidade nos estudos sociológicos. No sentido durkheimiano, a integração era importante como forma de evitar a anomia social. “O facto de existirem valores socialmente partilhados contribui para a formação de grupos e redes de solidariedade que são essenciais à integração social” (VILAÇA, 2008, p.23).

Com esta ideia em mente, lembra-se do papel significativo que a Igreja Mundial do Poder de Deus teve com os fiéis brasileiros e da África lusófona, para a criação de redes de solidariedade entre esses

imigrantes, suprimindo, muitas vezes, a ausência de laços familiares, de amizades, entre outros, numa terra distante. Tanto a etnicidade quanto a religiosidade compõem como formas de laços de pertencimento (Id.,p.30). O efeito da solidariedade quando se chama o outro de “meu irmão”, enquanto reconhecimento dos pares como iguais tem um importante efeito religioso e psicológico, ainda mais, em momentos de crise social e econômica pelos quais Portugal tem passado nos últimos anos. Uma mesma fé e uma mesma origem nacional facilitam a criação de um tecido social mais homogêneo frente às adversidades cotidianas.

O terceiro aspecto é a secularização. Para José Casanova (1994, p.211) a secularização pode ser vista sob três óticas: 1) Como a distinção das esferas seculares das normas e instituições religiosas; 2) Como declínio das práticas e crenças religiosas; 3) Como um relegar da religião à esfera privada. Peter Berger (1985, p.119) definiu “secularização” como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”.

No caso português, após o “25 de abril de 1974”, a distinção entre as esferas seculares da privada se acentuou. De um Estado quase totalmente monopolizado pelo catolicismo, passou para um estado concorrencial e com a visibilidade de um maior pluralismo religioso, incluindo os neopentecostais. A questão é que esse processo está ligado à racionalização, à autonomização do indivíduo, ao desencantamento do mundo, sendo que a tecnologia se opõe a qualquer estrutura (religião, ciência, ideologias) despossuída de uma crença absoluta (VILAÇA, 2006, p.87). Donizete Rodrigues (2007, p.147) enxerga a modernidade com dois efeitos: o avanço da racionalização se opondo ao caráter sagrado/religioso e a diferenciação, vista como desengajamento da sociedade em relação ao religioso. A ausência dessa fidelização institucional religiosa que indica a ideia de não fazer parte de grupos religiosos institucionalizados foi apontada como “crer sem pertencer” (DAVIE, 1994).

A Europa tem sido vista como uma região muito mais secularizada do que a América Latina. A Igreja Mundial do Poder de Deus busca responder com a fidelização aos seus cultos (através das curas, contribuições financeiras, poder dos objetos sacralizados e carisma dos seus líderes, inserção na TV). O poder mágico do lenço “Sê tu uma bênção” se opõe a uma visão racionalista de mundo que desconsidera qualquer artifício como possuidor de elementos mágicos. O “toque taumatúrgico” também se enquadra nessa questão.

Na referida Igreja, o indivíduo não é visto como autônomo, pois este não é intrinsecamente mal, mas como vítima de possessão demoníaca, que impede de ser próspero, seja física ou economicamente. Implicitamente uma crítica ao valor do individualismo dado na pós-modernidade.

A presença na mídia televisiva e as concentrações de fé são desafios para os defensores do secularismo, que buscam, a todo custo, o desaparecimento de qualquer vestígio de religiosidade na esfera pública. Ainda nos moldes como ocorre no Brasil, os neopentecostais se movimentam no sentido de buscar visibilidade na esfera pública, embora inexista uma bancada evangélica em Portugal, como a que ocorre no Brasil.

O neopentecostalismo procura dar sentido à vida, ainda que seja mais do “aqui e agora” do que num plano transcendente, numa explicação religiosa mais ampla, o secularismo, ao negar qualquer explicação de cunho teológico ou religioso, passa a ser visto como inimigo. Pode-se aceitar qualquer explicação sobrenatural (curas, milagres e, mesmo prosperidade avaliada como fruto de bênção divina). No contexto português, ainda mais do que no contexto brasileiro, o neopentecostalismo busca um reencantamento do mundo, pois o secularismo como inimigo é mais visível.

3.5– A MÍDIA DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

A pergunta que se faz necessária: é como a Igreja Mundial do Poder de Deus utiliza as mídias? A Igreja Mundial do Poder de Deus investe nas estratégias de comunicação como na Internet (como o portal oficial em <http://www.impd.org.br/portal/>, o *twitter* Impd_oficial, no *facebook* em www.facebook.com.br/impdoficial; cultos ao vivo em www.impd.tv; nos *blogs* do apóstolo Valdemiro Santiago e do bispo Josivaldo Batista, bem como de outros líderes); uma rádio, como “Sê tu uma bênção”, em São Paulo, sintonizado em 98.1 FM, bem como de forma *online*; na gravadora musical, editora e gráfica *WS Music*, também que produz acessórios (sabonete “Sê tu uma bênção”, chaveiro, canecas, caixas de promessas, sacola e *botton* e até o chapéu do Valdemiro Santiago!); Cd’s do apóstolo Valdemiro Santiago, da Banda Mundial, do bispo Josivaldo Batista e de Juliana Santiago; DVD’s; livros; e presença na TV Igreja Mundial (que arrenda espaços televisivos na Rede Bandeirantes e Rede TV); jornal “Fé Mundial” com tiragem mensal de 50 mil exemplares; revista “Avivamento Urgente”. Trata-se, assim, de uma Igreja multimídia.

O uso maciço da televisão permite a ampliação dos cultos para pessoas que não podem participar *in loco* no templo. Numa entrevista, Valdemiro Santiago afirma que “na igreja, prego para 15 mil, na televisão, para 15 milhões” (REVISTA ECLÉSIA, 2010). Percebemos uma extrema profissionalização na Igreja Mundial do Poder de Deus em relação aos meios de comunicação como estratégias de crescimento numérico dentro do campo evangélico brasileiro. Assim, percebemos que “o grande diferencial que observamos entre os métodos da antiga e nova geração de pastores é o investimento profissional na imagem, estratégias de comunicação visando à utilização da mídia sonora e audiovisual, de maneira objetiva e pragmática” (TRASFERETTI; LIMA *in*: MELLO; GOBBI; ENDO, 2007, p.47).

Temos a criação de “comunidades eletrônicas de consolo”, com a ideia central de que apesar de muitos fiéis não terem relações comunitárias com outros irmãos em diversas partes do país, constituem-se fraternalmente como “irmãos”, que ouvem as mesmas músicas, pregações, atividades da Igreja, cura divina, entre outros, conferindo uma noção de pertencimento a um grupo maior, embora sem necessariamente ter laços comunitários (BITUN, 2007, p.91). O exemplo do mesmo estilo da *McLean Bible* (RITZER, 2008, p.100). Acrescentamos o fato de que assistir um culto na TV ou mesmo pela Internet exige menos esforço, seja físico ou financeiro para o fiel do que se deslocar ao templo. Além disso, o tema dos cultos televisivos são os mesmos do templo, o que permite um “casamento” entre o culto na televisão e no templo, estratégia para aumentar ainda mais a eficiência.

Uma estratégia ainda tímida, mas já percorrida por outras denominações evangélicas, notadamente aquelas com maior inserção midiática na televisão e rádio é a busca da representatividade no poder legislativo com um dos objetivos de conseguir concessões públicas de rádio e TV. A Igreja Mundial do Poder de Deus tem atualmente dois deputados federais: José Olímpio PP/SP e Francisco Floriano PP/RJ (MARTINS, 2013). O deputado federal José Olímpio tem até *blog* no *site* institucional na Igreja Mundial do Poder de Deus (OLÍMPIO, 2013).

Numa sociedade espetacularizada e com as Igrejas neopentecostais atuando dentro desse espectro, confunde-se palco com púlpito; pastor com (tele) *popstar*; fiéis com público; cantores (as) *gospel* com celebridades; o culto como *show*. Ou ainda como se auto-intitula a cantora Baby do Brasil de *popstora*. As Igrejas midiáticas passam a ser vistas, na sociedade do espetáculo, em que as pessoas não têm mais uma relação de olho no olho, como que através das imagens

mediadas, de onde se constroem as relações sociais (DEBORD, 1997, p.14).

Com a criação da Internet e a sua popularização, as religiões passaram a disputar também esse novo espaço com finalidades proselitistas. Numa análise sociológica sobre a inserção desse novo espaço de comunicação (a Internet) apresentam características distintas no *ciberespaço* daquelas dos meios televisivos e radiofônicos. E estes últimos, chamados de meios de comunicação de massa (MCM) apresentam como características básicas: o favorecimento da participação dos grupos institucionais (como a Igreja Mundial do Poder de Deus); o fluxo das mensagens unidirecional do emissor para o receptor; a criação de um grupo que se especializa em construir todo o processo que envolve a mensagem e a busca de fidelizar um público via esses meios tornando-os telespectadores assíduos.

Em contrapartida, a Comunicação Mediada por Computador (CMC) apresenta elementos como o favorecimento da autonomia individual num espaço desregulado com a vantagem de poder se esconder no anonimato da Internet (o que se constitui uma ameaça aos grupos religiosos institucionais, devido ao menor peso da autoridade na Internet quando comparado aos templos); o fluxo multidirecional em que todos emitem e recebem as mensagens; confrontos identitários que seriam impensáveis na presença dos indivíduos nos templos; além do uso do *ciberespaço* muitas vezes com um espaço de proselitismo militante (JUNGBLUT, 2012).

Pelas características apresentadas, enquanto os meios de comunicação de massa (MCM) favorecem a presença da Igreja Mundial do Poder, depende de capital econômico, político e religioso para conseguir espaços televisivos e radiofônicos através das concessões públicas, o que favorece grande número de indivíduos de se expressar; o *ciberespaço*, expresso na Comunicação Mediada por Computador (CMC) apresenta maiores possibilidades de resistência do indivíduo, que se torne mais ativo, frente às instituições religiosas, que é facilitada com a exacerbação do eu (*self*)¹⁰⁰ (Ibid.).

Com outro olhar, percebemos a distinção entre *religion online* do *online religion*. Enquanto primeiro se refere às igrejas que se adaptam ao uso da Internet, a segunda envolve a criação de redes nas quais os conteúdos são definidos e formados através das comunidades virtuais na interação entre os indivíduos de forma *online* ou assíncrona

¹⁰⁰ Sobre essa questão ver: GOFFMAN, Erving. **A apresentação do eu na vida de todos os dias**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1993.

(PACE; GIORDAN, 2012). O fato da Igreja Mundial do Poder de Deus ter historicamente uma origem recente faz com que a referida denominação que já nasceu na era digital (1998) não precise se adaptar a esse processo, diferente do que ocorre com grupos religiosos mais antigos que precisam se adaptar a era digital, o que constituiu uma vantagem.

O *site* institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus (<http://www.impd.org.br/portal/>) no dia 21 de janeiro de 2013 não apresentava canal pelo qual se pudessem expressar as opiniões sobre a referida Igreja ou mesmo sobre notícias, informações de pastores, entre outros itens, nenhum espaço que permitisse a visibilidade de mensagens negativas dos internautas pelos internautas, o que evidenciaria o esforço por evitar um confronto identitário que poderia pôr em xeque a imagem da Igreja. Opiniões nas redes sociais como (www.facebook.com/impdoficial), no *twitter* ([impd oficial](#)) somente trazem mensagens positivas a respeito da Igreja, o que nos leva a crer que possui uma moderação que filtra apenas boas impressões dos internautas, ao menos no aspecto público. Tal estratégia, busca evitar a ideia da publicização do desencantamento contra as religiões.

Observe o trecho a seguir:

(...) se há através da CMC algum espaço para a exibição de “firmas religiosas” nos moldes tradicionais, exibi-las ali talvez não seja uma boa ideia. São grandes os riscos dos crentes que para ali se dirigem, em buscas dessas mensagens, se perderem nos emaranhados trajetos hipertextuais formados pela internet e, que para muitos, costumam levar a uma reflexividade indelevelmente desinstitucionalizante (JUNGBLUT, 2012, p.464).

A resposta da IMPD aos riscos acima é dada através do *site* institucional. Nele é apresentada uma conversão de mídias com programas televisivos, rádio, gravadora, *blogs*, mensagens, pedido de contribuições financeiras com número das contas bancárias, redes sociais, divulgações de concentrações de fé, testemunhos e endereços das Igrejas no Brasil e no exterior (*Site* institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus, 2013).

O portal oficial expressa o esforço para chamar a atenção dos internautas apenas para aquilo que deve ser intencionalmente mostrado. Ou seja, fazer com que os internautas naveguem apenas nas teias de

significações dadas pela Igreja Mundial do Poder de Deus enquanto palavra autorizada e legitimada para tal, como esperamos evidenciar no estudo de caso que estamos propondo. Mas, é impossível evitar os efeitos colaterais nos *sites* que criticam a Igreja Mundial do Poder de Deus, por se tratar de um ambiente extremamente desregulamentado, democrático e pluralista, no qual as capacidades coercitivas e de silenciamento da palavra não autorizada tendem a ser nulas.

A Internet é um campo minado para as Igrejas estabelecidas, pois a possibilidade de se opor e oferecer em resistências, inclusive com capacidade de tornarem isso público, ao percorrer as teias de significações da rede mundial de computadores pode criar conflitos identitários.

Um exemplo das resistências do campo religioso é através das cisões, que no campo evangélico, é possível sem se deixar de ser evangélico e que podem ter visibilidade no universo cibernético. O caso, por exemplo, do ex-pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus, Givanildo, é emblemático. Ele criticou a pressão do bispo Josivaldo Batista por aumentar a arrecadação financeira que ameaçava mandar pastores para cidades menores; aumentar o dízimo (10%) para o trízimo (30%); barganhar água benta para quem dava contribuições de no mínimo de R\$ 100,00; cobrar propina de outros pastores em pleno culto; expressando tal inconformismo na Internet, pois, pessoalmente, ele não teria espaços televisivos e/ou radiofônicos para dar visibilidade às suas denúncias. Esses foram os motivos do rompimento de Givanildo que criou a Igreja Missionária do Amor, na cidade de Araçatuba-SP (*Site institucional da Ação Gospel*, 2013). Os exemplos de resistência na Internet contra a Igreja Mundial do Poder de Deus são inúmeros, com destaque às reações da Igreja Universal do Reino já anteriormente abordadas.

Finalizamos este o estudo de caso da Igreja Mundial do Poder de Deus, com análise relacionada ao processo de mcdonaldização, considerando as rupturas e continuidades dessa igreja em relação a Igreja Universal do Reino de Deus, que tornaremos mais explícitas nas considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos ao longo dessa pesquisa investigar, de que forma ocorreu o processo de mcdonaldização religiosa entre os evangélicos neopentecostais brasileiros. A pesquisa evidenciou que dentro do campo religioso evangélico brasileiro os exemplos da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Mundial do Poder de Deus, apresentam elevados graus de mcdonaldização religiosa. A defesa da “teologia da prosperidade” ao valorizar a busca do bem-estar físico e financeiro, permitiu que as duas referidas Igrejas lidassem melhor com os elementos de eficiência, calculabilidade, previsibilidade e controle (da mcdonaldização), do que as outras denominações evangélicas, notadamente as de origem reformada.

QUADRO 17 – COMPARAÇÃO ENTRE AS IGREJAS UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

Elementos de análise/ Igrejas	Igreja Universal do Reino de Deus	Igreja Mundial do Poder de Deus
Eficiência	1. Dinâmica semanal com ênfase na corrente do empresário e na terapia de amor; 2. Carisma em torno da figura de Edir Macedo além do modelo dele de empreendedor bem-sucedido. Ele é o bispo que conciliou a fé com valores empresariais como na compra da Rede Record; 3. O <i>slogan</i> é “Pare de sofrer”, com a Igreja vista como comunidade terapêutica;	1. Dinâmica semanal com ênfase nos milagres; 2. Carisma em torno da figura de Valdemiro Santiago, visto como igual aos fiéis, além da cura através do toque dele. Ele é o “apóstolo” milagreiro; 3. Os <i>slogans</i> são “Vem pra cá Brasil”, “Aqui o milagre acontece” e “O poder de Deus está aqui”, com a Igreja vista espaço em que os milagres acontecem
Calculabilidade	1. Busca crescimento numérico (maior número de fiéis e templos), além de expansão em vários países, embora tenham perdido fiéis para outras denominações	1. Busca de crescimento numérico (maior número de fiéis e templos) alimentado com incorporação de pastores e fiéis que pertenceram a Igreja

	<p>neopentecostais;</p> <p>2. Valorização dos megatemplos, como, por exemplo, do Templo de Salomão, em construção;</p> <p>3. Quantidade como sinônimo de qualidade;</p> <p>4. Representatividade política considerável com criação de um partido político próprio (o PRB) e conta com expressiva representação na bancada evangélica (sete) como forma de conseguir mais concessões públicas de rádio e TV;</p> <p>5. Grandes concentrações de fé em espaços públicos, como demonstração de força com o bispo Edir Macedo e o bispo Marcelo Crivella</p>	<p>Universal do Reino de Deus e de outras Igrejas neopentecostais, desenvolvimento em países de cultura latina;</p> <p>2. Megatemplos são valorizados, como nas Igrejas das chamadas “Cidade Mundial” em Guarulhos e no Rio de Janeiro;</p> <p>3. Quantidade como sinônimo de qualidade;</p> <p>4. Representado com dois políticos na bancada evangélica. Busca maior espaço televisivo com possibilidade de compras de canais de TV, pois atualmente compra espaços televisivos;</p> <p>5. Concentrações de fé com participação de líderes como Valdemiro Santiago e Josivaldo Batista</p>
Controle	<p>1. Prosperidade financeira, como sinônimo do sinal visível da Graça. A ideia de “dar para receber” nas contribuições dos fiéis;</p> <p>2. Estrutura verticalizada que depende da proximidade com o líder, como um inspetor do processo;</p> <p>3. Uso dos livros, Cd’s e Dvd’s com grau de exclusividade.</p>	<p>1. Prosperidade financeira com uso do próprio exemplo de Valdemiro Santiago;</p> <p>2. Centralização nas mãos do apóstolo Valdemiro Santiago. Cópia do modelo da Igreja Universal do Reino de Deus;</p> <p>3. Livros, Cd’s e Dvd’s ligados ao material produzido na Igreja Mundial do Poder de Deus (exclusivismo)</p>
Previsibilidade	<p>1. Imitação da retórica de Edir Macedo;</p>	<p>1. Imitação, por parte dos pastores de bordões</p>

	2. Triunfalismo, ênfase nas vitórias nos negócios (empreendedorismo) e nas curas com o fim do sofrimento	e falas de Valdemiro Santiago; 2. As vitórias são dadas com ênfase nos milagres, pois no discurso aqui tem “o poder de Deus”. Última “porta” do trânsito religioso.
--	--	--

Fonte: elaborado pelo autor.

Com esse quadro traçamos semelhanças e distinções entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus. As acusações mútuas buscam marcar diferenças. A Igreja Universal do Reino de Deus acusou o apóstolo Valdemiro Santiago de usar a arrecadação da denominação para enriquecimento próprio como nas fazendas em Mato Grosso; enquanto este, afirma que não tem a riqueza da Igreja Universal do Reino de Deus, pois não tem sequer um canal de TV, como a Rede Record do bispo Macedo.

Outro ponto a ressaltar é que a Igreja Universal do Reino de Deus tem uma visão da valorização do modelo de empreendedor, como exemplificado na corrente do empresário, num dos dias da semana, algo não perceptível na Igreja Mundial do Poder de Deus, ou ao menos atenuado, pois não há um dia específico para essa finalidade. A maior visibilidade política e midiática da Igreja Universal do Reino de Deus em relação a irmã cismática e rebelde (a Igreja Mundial do Poder de Deus) fez com que a primeira sofresse um foco maior de resistências por ser a primeira denominação neopentecostal a ser percebida além das fronteiras denominacionais, devido principalmente à compra da Rede Record de televisão e a expressiva participação na bancada evangélica.

Outra diferença entre as duas denominações é evidenciada na liderança. Valdemiro Santiago aparece muito mais como um líder mais popular, sendo que os fiéis o vêem na mesma situação deles (baixa escolaridade, erros de português, estilo de vida simples) do que Edir Macedo, este visto mais como um modelo de uma espécie de um executivo da fé, que soube “ler” bem as relações entre fé e mercado, mas com um grau de instrução superior a Valdemiro Santiago, apesar dos constantes discursos do líder iurdiano que revelam uma aversão a uma teologia, igualando-se, nesse caso, ao líder da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Um elemento que evidencia semelhanças é que em ambos, ocorre o uso de uma teologia pré-embalada (“Mcteologia”), como

atestado para passar apenas uma imagem de uma vida composta de vitórias sob a ótica individual como forma de domesticar um mundo de incertezas, como é caracterizada a sociedade pós-moderna. O elevado número de testemunhos dados pelos fiéis são exemplos para os neopentecostais de que a certeza da fé faz sentido na sociedade contemporânea e sendo assim representam a eficácia simbólica através dos resultados quantificáveis e demonstrados na experiência dos fiéis. A incorporação dos pastores da Igreja Mundial do Poder de Deus saídos da Igreja Universal do Reino de Deus apresenta uma clara estratégia de aplicação na liderança dos elementos considerados de sucesso para o aumento do capital eclesialístico.

A crítica ao neopentecostalismo e da própria mcdonaldização (esses dois aspectos nesse ponto se confundem) incluem: 1) a negação da teologia da prosperidade (vista como antibíblica e que minimiza a soberania de Deus, pois permite o fiel exigir o que é “seu por direito”, daí os pedidos serem feitos de forma imperativa, através de palavras como “exigir”, “reivindicar”, “declarar”, entre outros verbos; 2) a negação do resultado (eficácia) como único medidor de sucesso válido em detrimento da doutrina e da tradição; 3) a objeção que considera o aumento numérico como o principal atestado da vitalidade denominacional (pelo que, para os neopentecostais, quantidade seja igual à qualidade na calculabilidade); 4) a negação que os neopentecostais “nasceram para ser cabeça e não cauda”, o que justificaria ocupar os espaços públicos (manifestações nas avenidas e ruas, maior poder político, mais espaços nos meios de comunicação, que deve ser publicizado), bem como a unção do líder carismático; 5) a recusa do bem-estar do indivíduo (dos desejos do *self*) perante a uma ética social; 6) a negação de uma visão teológica que considera, em termos de tempo, apenas o “presentismo” do “aqui e agora” e não uma visão de futuro escatológico transcendente.

As resistências a mcdonaldização do neopentecostalismo (embora não somente restrita a esse grupo religioso) foram vistas como uma crítica a mercantilização do sagrado em três formas, a saber: 1) como no personagem televisivo de Chico Anysio, na figura do sarcástico “Tim Tones” (neste ponto de vista, de fora do meio evangélico) veiculada pela Rede Globo de Televisão; 2) por meio *deblogs* evangélicos de humor (Jasiel Botelho e Genizah), que utilizam a ironia como forma de desconstruir as premissas neopentecostais; 3) por meio do uso de uma literatura frontalmente de contestação nesta trincheira de associações da relação do capital com bênçãos espirituais, bem como o uso dos elementos sagrados como poderes mágicos.

Consideramos conveniente apresentar um quadro comparando as posturas de aceitação e resistência ao neopentecostalismo

QUADRO 18 – O NEOPENTECOSTALISMO E AS RESISTÊNCIAS AO SEU MODELO

Elementos de análise	Neopentecostalismo	Resistências das igrejas reformadas
Ênfase da teologia	1. Teologia da prosperidade; 2. Antintelectualismo/ Emocionalismo; 3. Teologia prescritiva e pré- embalada (sem escolas dominicais).	1. Valorização da doutrina religiosa; 2. Uso da razão; 3. Teologia aprendida e problematizada nas escolas dominicais (decadência da própria Escola Dominical reflete crise de modelo).
Modelo de Igrejas	1. Midiática para facilitar a sua reprodução. “Casamento” entre o templo e a Igreja “Eletrônica”.	1. Comunitária com a valorização do contexto social específico.
Cultura	1. Mais Imagética e Oral	1. Letrada
Modelo de pastor	1. O que atrai mais fiéis, o que arrecada mais, o que constrói mais (mega) templos, portanto, o mais eficiente; 2. Carismático que segue os trejeitos dos seus líderes. Formado rapidamente em série conforme a escolhas dos líderes. Moldado nas rotinas eclesiais conforme um padrão. Muitas vezes, adere pastores de outras denominações neopentecostais.	1. O que prega bons sermões; 2. Formado mais lentamente com escolaridade num seminário formal
História	1. Descarte da memória com a valorização do presente (<i>happening</i> do aqui e agora), pois como não tem tradição, o que importa é a eficiência	1. Valorização da memória e da tradição
Modelo de fiel	1. Domesticado, que reproduz o	1. Crítico;

	sistema; 2. Baixa escolaridade que depende da interpretação teológica do líder.	2. Elevada escolaridade, autonomia na interpretação teológica.
Tipo de culto	1. “Louvor e adoração”. Show espetacularizado; 2. A ênfase no triunfalismo, nos testemunhos e nos aspectos emotivos (curas e milagres); 3. O que importa é o corpo.	1. Culto litúrgico e austero. 2. A ênfase é dada à compreensão do discurso teológico, nos aspectos racionais. 3. O que importa é a mente.
Elementos mágicos	1. Uso abundante de elementos mágicos com poder curativo (toalha “Sê tu uma bênção”, água ungida, pão ungido, azeite ungido); 2. Capacidade de (re) encantamento	1. Não crê em nenhum elemento mágico. Iconoclasta e os rejeita; 2. Desencantamento/Secularização.

Fonte: Elaborado pelo autor

A coluna apresentada elabora uma série de elementos mcdonaldizados presentes no neopentecostalismo. Um ponto mais controverso nesse aspecto é a questão do emocionalismo. A padronização, o uso da extrema racionalização weberiana foi visto como fundamental para o processo de mcdonaldização. Foi colocado no quadro como resistência, a ênfase teológica com uso da razão, o que redundava em uma contradição.

O uso de elementos mágicos e os aspectos emotivos também desafiavam a lógica da racionalização. Percebemos que muito daquilo que deveria ser visto como fluido e ligado ao Espírito Santo no discurso neopentecostal é colocado na categoria de previsibilidade do sujeito quanto ao tipo de culto, como, por exemplo, do milagre urgente, limitando a ação de Deus no espaço-tempo, através do seu “ungido”.

O uso de elementos mágicos, de um lado, apresenta-se de forma mcdonaldizada quando aplicado repetidamente na sua eficácia curativa, já que a reprodução em série é uma das características, bem como a sua

eficiência. Por outro lado, o uso da magia nega qualquer eficácia cientificamente comprovada pela medicina, o que nos leva a concluir que existem níveis de gradações de mcdonaldização no neopentecostalismo, que em termos gerais são elevados.

Além disso, podemos pensar que a mcdonaldização do mundo neopentecostal facilita o acesso daqueles que buscam benesses (cura, emprego, entre outros), mas a sua permanência é muito mais difícil, pois pode exigir sacrifícios e renúncias, as quais nem todos apreciam, principalmente numa análise de custo-benefício.

Pensamos também que nas considerações finais devemos colocar questões para serem problematizadas pelos pesquisadores na área e que não foram respondidas neste estudo. Uma das questões é quais das alternativas de mcdonaldização religiosa existente dentro de uma sociedade ao mesmo tempo pluralista, consumista e individualista? As resistências das igrejas históricas apresentadas no quadro 18 estão mais voltadas para o passado do que ao presente. Seriam essas resistências capazes de “ler” o presente e fazerem frente de maneira mais atuante ao crescimento neopentecostal contemporâneo? Ou as resistências à mcdonaldização e ao neopentecostalismo cessariam ao longo das novas gerações? Cada geração responde às demandas da sua época e sabe de que forma responder ao “espírito de época” (*zeitgeist*) com as demandas de seu tempo.

Entendemos que a espetacularização seja um elemento importante para o reconhecimento desse tempo. Como ficou claro na pesquisa de campo os ritos neopentecostais, envolvem as curas, as músicas escolhidas, a oratória performática do pregador, os textos e os discursos de confissão positiva adotados, os pedidos de contribuição financeira, a sacralização de objetos mágicos, a arquitetura dos templos, o cenário, os testemunhos, as manifestações emotivas, criam uma atmosfera espetacularizada nas práticas, tanto dos fiéis, quanto dos líderes. A mcdonaldização religiosa apresenta um rito *diet*, uma doutrina *fast food*, um compromisso *light*, em que o mais importante é a performance, o *show*. A repetição dos testemunhos, a aplicação de um modelo estereotipado de culto, a retórica do pregador, o uso massivo de músicas como uma espécie de mantra, a padronização arquitetônica e do logotipo, bem como a repetição do discurso da teologia da prosperidade são exemplos de combinação de espetacularização com a mcdonaldização. Como as futuras gerações reagirão a este e futuros “espíritos do tempo” no campo religioso?

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, Verena. **O riso e o risível**: na história do pensamento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar e FGV, 1999.
- ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALEXANDRE, Ricardo. A nova reforma protestante. *In: Revista Época*. N.638.9 ago. 2010. p.84-92.
- ALMEIDA, Ronaldo. Religião na metrópole paulista. *In: Revista brasileira de Ciências Sociais*. v. 19. n. 56. Out. 2004.p.17-18.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Ática, 1982.
- AMORESE, Rubem. **Louvor, adoração e liturgia**. Viçosa; Ultimato, 2004.
- ANDRADE. Hanriksson. População evangélica passa de 15,4% para 22,2% em 10 anos e alcança 42,3 milhões de fiéis em 2010. Disponível em<<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/29/populacao-evangelica-passa-de-154-para-222-em-10-anos-e-atinge-423-milhoes-em-2010.htm>>. Acesso em 04 jan. 2013.
- Anexo: Lista de personagens criado por Chico Anysio *In: SITE DA WIKIPÉDIA*. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Lista_de_personagens_criados_por_Chico_Anysio. Acesso em 24 ago. 2011.
- ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Ao encontro da morte na “noite branca.” *In: Revista Veja*, 29 de novembro de 1978.p.38-43.n.534. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>>. Acesso em 23 ago. de 2012.
- ARAÚJO, Isael. **Dicionário do movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição sem fronteiras**. Rio de Janeiro: ISER, 1975.
- AZEVEDO, Antônio Carlos de Amaral; GEIGER, Paulo. **Dicionário histórico das religiões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.
- AZEVEDO, Nani. Deus É fiel. Disponível em <<http://letras.mus.br/nani-azevedo/946656/>>. Acesso em 16 jan. 2013.

- BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. **Uma teoria da religião**. Tradução de Rodrigo Inácio Ribeiro de Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni e Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira**: um estudo sobre a cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.
- BARBOSA, Rui. Secularização dos cemitérios. **Obras completas de Rui Barbosa**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1950, v.7.
- BARNA, George. **O marketing na igreja**: o que nunca lhe disseram sobre o crescimento da igreja. Tradução de Azenilto Guimarães Brito. 2 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.
- BASDEN, Paul. **Estilos de louvor**: descubra a melhor forma de adoração para a sua igreja. Tradução de Emerson Justino. São Paulo: Mundo cristão, 2000.
- BATISTA Júnior, João. Acompanhamos um curso de mão-deobra evangélica. Disponível em <<http://vejasp.abril.com.br/materia/cursos-para-formacao-de-pastores?pw=2>>. Acesso em 18 jan. 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. **A mídia presbiteriana no Brasil**: Luz para o caminho e a editora Cultura Cristã. São Paulo: Annablume e FAPESP, 2005.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Organização de Luís RobertoBenedetti. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- Bíblia de estudo de Genebra**. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BIRMAN, Patrícia (organizadora). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003.
- BITTENCOURT Filho, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes e Koinonia, 2003.
- BITUN, Ricardo. **Igreja Mundial do Poder de Deus**: Rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal. Tese de doutorado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo, 2007.
- BLANES, Ruy. **Os aleluias**: ciganos evangélicos e música. Lisboa: ICS, 2008.
- BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio , França e Inglaterra. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

BOBSIN, Oneide. **Tendências religiosas e transversalidade.** Disponível em <http://www.pentecostalid.4t.com/articulos_2/art-031.html> Acesso 16 ago. 2012.

Bomba!!! Edir Macedo x Valdemiro Santiago _ Imperdível (Tela Crente). Disponível em <www.youtube.com/watch?v=_NL0foD1fyA>. Acesso em 04 jan. 2013.

BOTELHO, Jasiel. Disponível em

< <http://jasielbotelho.blogspot.com.br/>> Acesso em 04 dez. 2012.

.Disponível em <

<http://jasielbotelho.blogspot.com.br/search/label/Teo.%20Prosperidade>>

. Acesso em 04 dez. 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. **Memória e (res) sentimento:** indagações sobre uma questão sensível. Campinas: UNICAMP, 2004.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, protestantes e espíritas.** Petrópolis; Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação pouco avaliada. In: **Revista USP.** N. 67. São Paulo, set.-nov. 2005 p. 100-115. “Rebanho virtual”, fator que contribui para o individualismo religioso evangélico? In: **Cadernos Instituto Humanitas em formação.** A grande transformação do campo religioso brasileiro. Editado por Inácio Neutzing. Ano VIII. N. 43, São Leopoldo: Unisinos, 2012.

Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UESP, 1997.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Leitores, espectadores e internautas.** São Paulo: Iluminuras, 2008.

CARDOSO, Rodrigo; LOES, João. O homem que multiplica fiéis. In: **Revista Istoé.** n.2151. São Paulo: Editora Três, 28 jan. 2011. Disponível em

<http://www.istoe.com.br/reportagens/122005_O+HOMEM+QUE+MU
[LTIPLICA+FIEIS](http://www.istoe.com.br/reportagens/122005_O+HOMEM+QUE+MU)>. Acesso em 03 jan. 2013.

Cartas. In: **Jornal Mensageiro da Paz.** N.1173. Jan. 1985.p.4.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world.** Chicago and London: Chicago Press, 1994.

CASTRO, José Ruy Pimentel de. **Reflexões sobre a música gospel brasileira:** um olhar crítico. São Paulo: Oxigênio e Arte Editorial, 2010.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**; teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2002.

CÉSAR, Waldo. **Para uma sociologia do protestantismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CÉSAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHAGAS, Tiago. Inauguração da Cidade Mundial atraiu 3 milhões de pessoas; Ap. Valdemiro Santiago recebeu chave da cidade de Guarulhos durante o evento. Disponível em

<<http://noticias.gospelmais.com.br/inauguracao-cidade-mundial-3-milhoes-pessoas-28937.html>>. Acesso em 03 jan. 2013.

CONCEIÇÃO, Dércio. 524 fundamentalismo religioso TV Globo Igreja eletrônica. Disponível em

<<http://www.youtube.com/watch?v=oAOHwObYhbc>>. Acesso em 07 dez. 2012.

COSTA, Diogo. Tim Tones (versão quase atual). In: <<http://www.youtube.com/watch?v=mdlpiTaM0RQ>>. Acesso em 24 ago. 2011.

COX, Harvey. **A festa dos foliões**. Um ensaio teológico sobre festividade e fantasia. Tradução de Edmund Binder. Petrópolis: Vozes, 1974.

CRABTREE, A.R. **História dos Batistas no Brasil – até o ano de 1906**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X e Instituto Mysterium, 2007.

. **O conceito da religiosidade midiática como atualização do conceito de Igreja eletrônica em tempos de cultural “gospel”**. Trabalho

apresentado no XXV Congresso Brasileiro de Ciências da

Comunicação. Salvador, 1-5 set. 2002. Disponível em <

[https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Zy6ssqLlRAJ:www.intecom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_NP1cunha.pdf+&hl=pt-](https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Zy6ssqLlRAJ:www.intecom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_NP1cunha.pdf+&hl=pt-PT&pid=bl&srcid=ADGEESjKuz78ORH1R_0TByeK0s85DpSXZJqvSWkrDUEmBHB9M-yVA0IT_vPyL29uXUG2gzWkx7_Rc-lpjJ2iJLQN1GjMkDef55zvoVtCoJK2IsCoG9oGZoHwWjQAHnBxocRlcrPbVC6&sig=AHIEtbRAoPS56TUWAGiFheXRY8NvM1Varw)

[PT&pid=bl&srcid=ADGEESjKuz78ORH1R_0TByeK0s85DpSXZJqvSWkrDUEmBHB9M-yVA0IT_vPyL29uXUG2gzWkx7_Rc-lpjJ2iJLQN1GjMkDef55zvoVtCoJK2IsCoG9oGZoHwWjQAHnBxocRlcrPbVC6&sig=AHIEtbRAoPS56TUWAGiFheXRY8NvM1Varw](https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:Zy6ssqLlRAJ:www.intecom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_NP1cunha.pdf+&hl=pt-PT&pid=bl&srcid=ADGEESjKuz78ORH1R_0TByeK0s85DpSXZJqvSWkrDUEmBHB9M-yVA0IT_vPyL29uXUG2gzWkx7_Rc-lpjJ2iJLQN1GjMkDef55zvoVtCoJK2IsCoG9oGZoHwWjQAHnBxocRlcrPbVC6&sig=AHIEtbRAoPS56TUWAGiFheXRY8NvM1Varw) . Acesso em 18 jan. 2013.

DAMARES. Sabor de mel. Disponível em

<<http://letras.mus.br/damares/1222709/>>. Acesso em 16 jan. 2013.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DAMIANI, Iara Regina. **A institucionalização do movimento religioso dos surfistas evangélicos de Florianópolis (1982-2006)**. Tese de doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Centro de Filosofia em Ciências Humanas. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

DANESE, Régis. Faz um milagre em mim. Disponível em <<http://letras.mus.br/regis-danese/1401252/#selecoes/1506456/>>.

Acesso em 16 jan. 2013.

DANTAS, José Guibson; SANTOS, Diego Raphael dos. **A “mão de Deus está aqui!” Estratégias comunicacionais da Igreja Mundial do Poder de Deus na Cultura maceioense**. Texto apresentado no Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região do Nordeste – Recife – PE – 14 a 16 jun. 2012.

Entrevista com apóstolo Valdemiro Santiago, líder da Igreja Mundial do Poder de Deus. In: **Revista Eclésia**. Ed. 126, jun. 2010.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging**. Blackwell, 1994.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

De mau humor. In: **Revista Veja**. disponível em <<http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>>. De mau humor. In: **Revista Veja**, 07 de novembro de 1984. p.100. n. 844. Acessado em 23 ago. 2011.

Dicionário ungido neopentecostal. Disponível em

<<http://www.genizahvirtual.com/2012/11/dicionario-ungido-neopentecostal-do.html#ixzz2E9MUAfDT>>. Acesso em 05 dez. 2012.

DIOGOKAN, Romin Diogo. Chico Anísio. In: <Arquivos disponíveis em

<<http://www.youtube.com/watch?v=UzyHJcgowgE&feature=related>>e

<<http://www.youtube.com/watch?v=mdlpjTaM0RQ>>. Ambos acessados em 24 ago. 2011.

Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/35066114/Interacoes-em-Rituais-Online-A-Midiatizacao-do-Fenomeno-Religioso-na-Internet>> Acesso 05 dez. 2012.

DRANE, John. **The Mcdonaldization of the church: consumer culture and the church's future**. Macon, Georgia: Smyth and Helwys Publishing, 2000.

After mcdonaldization. Mission, ministry and Christian discipleship in na age of uncertainty. Grand Rapids: Baker Academy, 2008.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. In: **Revista Religião e Sociedade**. 14/2. Rio de Janeiro: ISER, 1987.

ENDO, Ana Cláudia Braun; GOBBI, Maria Cristina; MELO, José Marques (organizadores). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UESP, 2007.

ERICSON, Gerald Carl. **Os evangélicos em Portugal**. Queluz: Centro de Publicações Cristãs, 1984.

Estudos da Religião. Revista semestral de estudos e pesquisa em religião. Ano XII, n.15, dez. 1998. São Bernardo do Campo: UESP.

Ex-pastor da Igreja do Mundial do Poder de Deus faz acusações contra o apóstolo Valdemiro Santiago. Disponível em <<http://www.overbo.com.br/ex-pastor-da-igreja-mundial-do-poder-de-deus-faz-acusacoes-contr-a-apostolo-valdemiro/>>. Acesso em 22 jan. 2013.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FERNANDES, Danilo. Conheça a quadrilha. Disponível em <<http://www.genizahvirtual.com/p/conheca-quadrilha.html>>. Acesso em 05 dez. 2012.

FERNANDES, Danilo. Sou Danilo Fernandes. Disponível em <<http://www.genizahvirtual.com/2009/04/sou-danilo-fernandes.html>>.

Acesso em 05 dez. 2012.

FELIZARDO, Herlânder. **História dos baptistas em Portugal**. Lisboa: CEBAPES, 1995.

FERNANDES, Rubem César. **Censo Institucional Evangélico – CIN 1992 – Primeiros comentários**. Rio de Janeiro: ISER, 1992.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

FERREIRA, Júlio. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem-religião. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 63-90.

FONTENELLE, Isleide Arruda. **O nome da marca – Mcdonald's, fetichismo e cultura descartável**. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Ganhadores do troféu promessas 2012. Disponível em <<http://www.trofeupromessas.com.br/confira-a-lista-de-ganhadores-do-trofeu-promessas-2012/>>. Acesso em 11 dez. 2012.

GASPARETTO, Paulo Roque. **Midiatização da religião**: processos midiáticos e a construção de novas comunidades. São Paulo: Paulinas, 2011.

GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo. A religião como comunicação na era digital. In: **Revista Civitas**. Porto Alegre, v.12, n.3, p.418-438, set.-dez. 2012.

G1. Padre Marcelo Rossi reza missa em inauguração de santuário em SP. Disponível em <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/11/padre-marcelo-rossi-reza-missa-em-inauguracao-de-santuario-em-sp.html>>. Acesso 27 nov.2012.

GOFFMAN, Erving. **A apresentação do eu na vida de todos os dias**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1993.

GOIS, Antônio; SCHWARTSMAN, Hélio. Cresce o número de evangélicos sem ligação com as igrejas. In: **Jornal Folha de SP**. 15 ago. 2011. Ano 91.n. 30084 p. A 4. Disponível em <<http://acervo.folha.com.br/fsp/2011/08/15/2/>> Acesso 16 ago. 2012.

GOMES, Pedro Gilberto. **Da igreja eletrônica a sociedade midiaticizada**. São Paulo: Paulinas, 2010.

GONDIM, Ricardo. **O que os evangélicos (não) falam: dos negócios à graça, do desencanto à esperança**. Viçosa: Ultimato, 2006.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

Humor gospel. Disponível em <<http://www.humorgospeloficial.blogspot.com.br/>>. Acesso em 05 dez. 2012.

IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta dos evangélicos, espíritas e sem religião. Arquivo disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1>. Acesso em 16 ago. 2012.

IBGE. Tabela 1.4.1 – População residente, por domicílio, residência e sexo, segundo os grupos de religião – Brasil – 2010. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religioa_deficiencia/caracteristicas_religioa_deficiencia_tab_pdf.shtm>. Acesso em 30 jan. 2013.

IIGD. Disponível em

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Internacional_da_Gra%C3%A7a_de_Deus>. Acesso em 27. Nov. 2012.

Igreja Mundial do Poder de Deus. Dona Dilair recebe seu milagre urgente. Disponível em

< http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias_impd&id=302 > Acesso em 14 jan. 2013.

Igreja Mundial do Poder de Deus. História. Disponível em

<<http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=institucional>>.

Acesso em 03 jan. 2013.

IMPD Rio de Janeiro – Igreja Mundial do Poder de Deus. Apóstolo Valdemiro Santiago. Disponível em

<<http://impdcarioca.blogspot.com.br/2012/09/inauguracao-da-cidade-mundial-no-rio-de.html> >. Acesso em 03 jan. 2013.

JUNGBLUT, Aírton Luiz. O uso religioso da Internet no Brasil. **Revista Plura. Estudos da Religião** Brasil, 1, 2010. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/15/17>.

Acesso em: 05 jun. 2012.

Transformações na comunicação religiosa. Análises dos dois modelos comunicacionais operantes no Brasil atual. In: **Revista Civitas**. Porto Alegre, v.12, n.3, p.453-468, set.- dez. 2012.

KACHANI, Morris. Universal perde fiéis para a “milagreira”. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1076218-universal-perde-fieis-para-rival-milagreira.shtml> >. Acesso em 04 jan. 2013.

KELLNER, Douglas. **A Cultura da mídia- estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Tradução de Ivone de Castilho Benedetti. Bauru: EDUSC, 2001.

KENNEDY, James L. **Cinquenta anos de metodismo no Brasil**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1926.

KRISCHKE, Egmont M. *et al.* **A igreja episcopal no país do futuro**. Porto Alegre: Ecclesia, 1960.

KRISCHKE, George U. **História da Igreja episcopal brasileira**. Rio de Janeiro: Tupy, 1949.

Leia a íntegra da entrevista com Valdemiro Santiago. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1075369-leia-a-integra-da-entrevista-com-valdemiro-santiago.shtml>>. Acesso em 07 jan. 2013.

LÉONARD, Émilie-Guillaume. **O protestantismo brasileiro; estudos de eclesiologia e de história social**. Tradução de Linneu de Camargo Schützer. 2 ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Juerp/ASTE, 1981.

LESSA, Vicente Themudo. **Annaes da Primeira Igreja Presbyteriana de São Paulo**. São Paulo: Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 1938.

LINDHOLM, Charles. **Carisma**: êxtase e perda de identidade na veneração do líder. Tradução de Carlos Augusto Costa. Revisão técnica de Maria Laura Viveiros de Castro em colaboração com Carmen Viveiros de Castro Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

LOPES Júnior, Orivaldo Pimentel. Multiplicação sem milagres. *in*: **REVISTA DE HISTÓRIA**, ano 8, n.87, dez. 2012, p.35-37.

LOPES, Leiliane Roberta. Igreja Universal rebatiza drive-thru da oração como Ponto de fé. Disponível em

<<http://noticias.gospelprime.com.br/igreja-universal-rebatiza-drive-thru-da-oracao-como-ponto-de-fe/>> Acesso em 04 jun. 2012.

LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas, v.1, Os primórdios – Escritos de 1517-1519**. Tradução de Annemarie Höhn et al. 2 ed. - São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, Canoas: Ulbra, 2004.

MACEDO, Edir. **Nada a perder**. São Paulo: Planeta, 2012.

_____. **Orixás, caboclos & guias: deuses ou demônios?** 14 ed. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

MAFRA, Clara. **Na posse da palavra**. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: ICS, 2002.

_____. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Marcha para Jesus 2012. Reinando em Cristo. Disponível em <<http://www.marchaparajesus.com.br/2012/marcha.php>>. Acesso em 12 dez. 2012.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTIN, James. **Deus ri**. Alegria, humor e riso na vida espiritual. Tradução de Jorge Lima. Lisboa: Sinais de fogo, 2011.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.

MARTINS, Dan. Bancada Evangélica: Saiba qual igreja cada um dos deputados da Frente Parlamentar evangélica. Disponível em

< <http://noticias.gospelmais.com.br/qual-igreja-deputados-bancada-evangelica-frequenta-32574.html>>. Acesso em 18 jan. 2013.

MARTINS, Rodrigo. A avalanche evangélica *In*: **Revista Carta Capital**, ano XVII, n. 707, 25 jul. , 2012, p.46.

MATOS, Alderi S. **Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MATTOS, Paulo Ayres. A relevante queda do crescimento evangélico revelado pelo Censo 2010. *In: Cadernos IHU em formação*. A grande transformação no campo religioso brasileiro. Editado por Inácio Neutzling. Ano 8. N. 43. São Leopoldo: UNISINOS, 2012. p. 30-35. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-em-formacao>>. Acesso em 22 jan. 2013.

MCALISTER, Walter. **O fim de uma era: um diálogo franco e aberto sobre a igreja e o mundo nos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Anno Domini, 2009.

MEDEIROS, Rangel de Oliveira. **Igreja Universal do Reino de Deus: a construção discursiva da inclusão e da exclusão social – 1977 – 2004**. Dissertação de mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Centro de Filosofia em Ciências Humanas. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE e Pendão Real; São Bernardo do Campo: IMS, 1995.

VELASQUES Filho, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MENESES, Itamara Freires de; PAZ, Renata Marinho. “**Já não sou romeiro, (...) Meu negócio é com Jesus**”: estratégias de atuação da Igreja Mundial do Poder de Deus nas terras do Padre Cícero. Texto apresentado XIII Simpósio da Associação Brasileira da História das Religiões realizado na Universidade Federal do Maranhão: São Luís, 29 maio – 01 jun., 2012. Disponível em <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anaais/article/viewFile/438/497>>. Acesso em 07 jan. 2013.

MORAES, Gérson Leite de. **Idade Mídia evangélica no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

MOREIRA, Mauro. Tim Tones – Chico Anysio. *In*: <<http://www.youtube.com/watch?v=a6yJn5XEhV4>>. Acesso em 14 ago. 2011.

MOURINHA, Rael. A história do evangelismo parte I. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=66o-dz5Di4E>>. Acesso em 23 ago. 2012.

NICHOLS, Larry A; MATHER, George A. **Dicionário de religiões, crenças e ocultismo**. Tradução: José Ribeiro. São Paulo: Vida, 2000.

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. Tradução de Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: IMS e ASTE. 1992.

NOGUEIRA, Tiago. Drive-thru de oração. Disponível em

<<http://cenaculouniversal.wordpress.com/tag/drive-thru-de-oracao/>>
Acesso em 04 jun. 2012.

NOREN, D.L. *et al.* **El estilo Mcdonald's. Métodos para conectar com el consumidor**. Barcelona: Deusto, 2007.

OLÍMPIO, José. Deus entrega a vitória. Disponível em
<http://www.impd.org.br/portal/mensagens_impd.php?id=222>.

Acesso em 23 jan. 2013.

OLIVEIRA, Irene Dias de; REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Sandra Duarte (organizadores). **Religião, transformações culturais e globalização**. Goiânia: PUC-GO, 2011.

OLIVEIRA, Joanyr de. “Tim Tones” – quem não é. *In: Jornal Mensageiro da Paz*. N.1174. fev. 1985.p.19.

OLIVEIRA JÚNIOR, Antônio Wellington. **Língua de anjos: sobre a glossolalia religiosa**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**. São Paulo: Mundo cristão, 2004.

OLIVEIRA, Valdemiro Santiago de. **Sê tu uma bênção**. São Paulo: Edição do autor, 2009.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 18. n.53. São Paulo, Out. 2003. Disponível em
<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092003000300004&script=sci_arttext>. Acesso em 23 jan., 2013.

ORO, Ari Pedro. **O avanço pentecostal e a reação católica**. Petrópolis:Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (organizadores). **Globalização e religião**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e em relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PACE, Enzo; VILAÇA, Helena (organizadores). **Religião e movimento**. Imigrantes e diversidade religiosa em Portugal e Itália. Lisboa: Estratégias criativas, 2010.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. **A história da Igreja Presbiteriana do Estreito (1939-1960)**. Trabalho de conclusão de curso. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

A “Mcdonaldização” da fé – um estudo sobre os evangélicos brasileiros. *In: Protestantismo em revista*. V. 17. São Leopoldo: EST, set.-dez. 2008. p. 86-99.

A posição política da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) nos anos de chumbo (1964-1985). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

A religião fast food. *In: Jornal Diário Catarinense*. Caderno de Cultura, p.4. Florianópolis, 02 fev. 2008.

PAGANELLI, André. **O perfil do adorador:** música, teologia, capacitação e ética. São Paulo: arte editorial, 2009.

Pastores fazem sucesso na televisão. Disponível em

<<http://globotv.globo.com/rede-globo/fantastico/v/pastores-fazem-sucesso-na-televisao/909537/>>. Acesso em 18 jan. 2013.

Pelos quatro cantos da terra IURD está presente em mais de 180 países. Disponível em

<<http://www.arcauniversal.com/institucional/historia/mundo.html>>.

Acesso em 27 nov. 2012.

PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina:** estudo dogmático histórico. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

PICH, Santiago. **“Extra nulla salus: a encruzilhada entre corpo, secularização e cura no neopentecostalismo brasileiro.”** Tese de doutorado em Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Centro de Filosofia em Ciências Humanas. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye, bye Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000” *In: Estudos avançados*. V. 18. N.52. São Paulo: jun. – dec. 2004. Disponível em

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300003 > Acesso em 16 ago. 2012.

PIRES, Felipe. Igreja Evangélica Celeiro de Deus. Disponível em <<http://celeirodedeus.blogspot.com.br/>>. Acesso em 22 jan. 2013.

POULAT, Emile. Compreensão histórica da igreja e compreensão eclesial da história *In: Revista Concilium*. Rio de Janeiro, (67), 1971.

PUNTEL, Joana T. **Cultura midiática:** uma nova ambiência. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

Rádio Vaticano 80 anos: sonho de paz de Guglielmo Marconi. Disponível em < <http://damiaojr.wordpress.com/2011/02/15/radio-vaticano-80-anos-sonho-de-paz-de-guglielmo-marconi/>>. Acesso em 31 jan. 2013.

REFKALESKY, Eduardo. Jeitinho evangelizador. *In: Revista de História*, Ano 8, n.87, dez.2012, p.32-34.

REGA, Lourenço Stello. *Fast food gospel*. **Revista Eclésia**. n.45.p.45. In: ROMEIRO, 2005, p.215.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo brasileiro**. São Paulo: ASTE, 1993.

REVISTA ULTIMATO, Ano XLI, n.313, Viçosa: Ultmato, jul-ago 2008.

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O protestantismo brasileiro: objeto em estudo. **Rev. USP**, São Paulo, n. 73, maio2007. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-99892007000200011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 30jan. 2013.

RITZER, George. **The mcdonaldization of society 5**. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 2008.

ROCHA, Diogo Angeline. Metodologia utilizada pela Igreja Mundial do Reino de Deus na formação da concepção de cura. In: **Vox Faifae: Revista de teologia da Faculdade FAIFA**. V.3. n.2, 2011. Disponível em <

<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaiiae/article/view/39/58>>.

RODRIGUES, Donizete; RUUTH, Anders. **Deus, o demônio e o homem: o fenômeno da Igreja Universal do Reino de Deus**. Lisboa: Colibri, 1999.

RODRIGUES, Donizete. **Sociologia da religião: uma introdução**. Porto: Afrontamentos, 2007.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Religião e classes populares**. Petrópolis: Vozes, 1980.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça: esperança e frustrações no Brasil neopentecostal**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

Evangélicos em crise. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

Supercrentes. 2 ed. revisada. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

Ronaldo Didini. Disponível em

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ronaldo_Didini>. Acesso em 05 fev. 2013.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Jesus vai ao Mcdonald's: teologia e sociedade do consumo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Espetáculo, política e mídia**. In: Paper apresentado no XI Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. 4-7 jun. 2002. Disponível em:

< www.unb.br/fac/comunicacao politica/Albino2002.pdf>. Acesso em: 08 out. 2009.

SACHS, Viola. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Tradução dos textos em francês e inglês Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SANCHOTENE, C. Samuel. A religião online na pós-modernidade. **Estudos de Religião**, Brasil, 25, dec. 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/2468/2783>. Acesso em: 05 Jun. 2012.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais**. Mem Martins: Publicações Europa-América Ltda., 1998.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **“De bem com a vida”: o sagrado num mundo em transformação**. Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. Tese de Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, 2001.

SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (organizador). **O estudo das religiões : desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, Elizete da. O protestantismo brasileiro: um balanço historiográfico. In: GIL, Benedito M.; SIEPIERSKI, Paulo D. (organizadores). **Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2003.

SIMAS Filho, Mário. Bispo Best-seller. In: **Revista Istoé**. Ano 36. N.2246. 28 nov. 2012. p. 68-72.

SITE INSTITUCIONAL DA AÇÃO GOSPEL, 2010. Disponível em <<http://acaogospel.com.br/portal/index.php/featured/bispa-sonia-e-aposto-estevam-herndes-estao-de-volta-ao-brasil.html>>. Acesso em 20 jan. 2010.

Site institucional da Folha de SP. Disponível em <<http://www1.folha.uol.br/folha/brasil/ult96u8854.html>> Acesso 20 jan. 2010

Site institucional da Igreja Cristã Maná. Disponível em <<http://www.igrejamana.com/int/inicial3.php?p=392&parent=24>>. Acesso em 15 jan.

Disponível em <<http://www.igrejamana.com/int/inicial3.php>>. Acesso em 15 jan. 2013.

Site institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus. Dona Dilair recebe seu milagre urgente. Disponível em

< http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias_impd&id=302

> Acesso em 14 jan. 2013.

Site institucional da Igreja Mundial do Poder de Deus. Igreja no mundo. Disponível em

<<http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=igrejasnomundo>>.

Acesso em 27 nov. 2012.

Site institucional da Igreja Sara Nossa Terra. Bispo Rodovalho Sara Nossa Terra, por favor. Disponível em

<<http://www.saranossaterra.com.br/portal/igrejas/>>. Acesso em 27 nov. 2012.

Site institucional da Igreja Universal do Reino de Deus. Pelos quatro cantos da Terra IURD está em mais de 180 países. Disponível em

< <http://www.arcauniversal.com/iurd/historia/mundo.html>> Acesso em 27 nov. 2012.

Site institucional da Marcha para Jesus, 2012. Disponível em

< <http://www.marchaparajesus.com.br/2012/marcha.php>>. Acesso em 12 dez. 2012.

Site institucional da Marcha para Jesus, 2010. Disponível em <<http://www.marchaparajesus.com.br/>> Acesso em 20 jan. 2010.

Site institucional da Rede Globo de Televisão. Disponível em <<http://memorialglobo.globo.com/Memorialglobo/0,2773,GYN0-5273-257583,00.html>>. Acesso em 23 ago. 2011.

Site institucional da WS Music. Disponível em

< <http://www.wsmusic.com.br/>>. Acesso em 16 jan. 2013.

Site institucional da WS Music. Disponível em

<<http://www.wsmusic.com.br/acessorios-s1025/?order=maisvendidos>>.

Acesso em 16 jan. 2013).

Slow food. Disponível em <www.slowfood.com>. Acesso em 16 ago. 2012.

SOUZA, André Ricardo. **Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing**. São Paulo: Annablume e Fapesp, 2005.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas cidades, 1969.

SOUZA, Jessé de (organizador). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: UNB, 1999.

STARK, Rodney. Trazendo a teoria de volta. In: **Revista de estudos da religião – REVER**. N. 4, p.1-26, São Paulo: PUC, 2004. Tradução de Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes. Disponível na Internet em <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_stark.pdf> Acessado em 04

jun. 2012. Texto original em STARK, Rodney. Bringing theory back in. p.3-24. *In: Rational choice theory and religion*. YOUNG, Lawrence (edited). New York and London: Routledge, 1997.

TAVOLARO, Douglas. **O bispo: a história revelada** de Edir Macedo. São Paulo: Larrouse do Brasil, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. Catolicismo brasileiro em declínio: os dados do Censo de 2010. *In: Cadernos IHU em formação*. A grande transformação no campo religioso brasileiro. Ano 8. N. 43. São Leopoldo: UNISINOS, 2012.

Templo de Salomão. Disponível em

< <http://www.otemplodesalomao.com/onde.html>>. Acesso em 27 nov. 2012.

TEXTO INTEGRAL. Disponível em < <http://confins.revues.org/7785>>. Acesso em 31 jan. 2013.

Tim Tones – a sátira de Chico Anysio *In: Arquivo* disponível em <<http://profetirando.com.br/tim-tones-satira-de-chico-anysio>> Acesso em 24 ago. 2011.

TORREY, R.A. (editor); FEINBERG, L. e outros (atualização); WIERSBE, Warren W. (introduções bibliográficas); RODRIGUES, Cláudio J.A. (tradução). **Os fundamentos: a famosa coletânea de textos de verdades bíblicas**. São Paulo: Hagnos, 2005.

TROELTSCH, Ernest. **Igrejas e seitas**. Religião e sociedade, 14/3, 1987. p. 173-194.

TROMBETTA, Pino Lucà. Religiões de imigrantes: integração e exclusão. *in: Valdemiro ameaça Marcelo Rezende e pede mais dinheiro* (completo). Disponível em

< <https://www.youtube.com/watch?v=kgbnKIO1Z0s>>. Acesso em 04 jan. 2013.

Valdemiro Santiago – Domingo Espetacular – O apóstolo milionário 18/03/2012. Disponível em

<<https://www.youtube.com/watch?v=JCH4473iTII>>. Acesso em 04 jan. 2013.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: UNB, 1980.

VILAÇA, Helena. **Da torre de Babel às terras prometidas**. Pluralismo religioso em Portugal. Porto: Afrontamentos, 2006.

Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de leste. Lisboa: Observatório de Imigração, n. 30, dez. 2008.

XXVI Simpósio Nacional de História. Disponível em

< <http://www.snh2011.anpuh.org/simposio/public>>. Acesso em 30 jan. 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 200.

Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. V.1. Brasília: UNB, 2000.

Filmes

CHAPLIN, Charlie (diretor). **Tempos modernos**. EUA, França e Reino Unido, comédia, drama e romance, 87 minutos, 1936.

SPURLOCK, Morgan (diretor). **Super size me. A dieta do palhaço**. EUA, documentário, 100 minutos, 2004.

WEIR, Peter (diretor). **O show de Truman**. EUA, drama, 102 minutos, 1998.

ANEXOS

ANEXO 1 – MODELO DE OBSERVAÇÃO DO DIÁRIO DE CAMPO

- 1) Nome da Igreja
- 2) Endereço da Igreja
- 3) Dia/Data da semana
- 4) Horário
- 5) Tipo de culto
- 6) Arquitetura
- 7) Tipo de perfil do público
- 8) Mensagem/discurso bíblico
- 9) Aspectos litúrgicos
- 10) Performance pregador/platéia
- 11) Música
- 12) Recepção
- 13) Material da Igreja distribuído
- 14) Elementos de autoridade presentes
- 15) Nome do pregador
- 16) Outras observações

ANEXO 2 – FOTOS DA PESQUISA



Figura 1 – Propaganda da concentração de milagres de Valdemiro Santiago em Lisboa em frente a Igreja Sede. 25 de agosto de 2012. Arquivo pessoal do autor.



Figura 2 – Fiéis acampam na véspera da concentração de fé do Campo Pequeno em Lisboa. 26 de agosto de 2012. Arquivo pessoal do autor.



Figura 3 – Fila de entrada no Campo Pequeno para Concentração de Milagres de Valdemiro Santiago. 26 de agosto de 2012. Arquivo pessoal do autor.



Figura 4 – Pregação de Valdemiro Santiago em Lisboa. 26 de agosto de 2012. Arquivo pessoal do autor.



Figura 5 – Entrada da Igreja Universal do Reino de Deus no antigo café Império em Lisboa. 11 de agosto de 2012. Arquivo pessoal do autor.



Figura 6 – Programa do programa televisivo da Igreja Mundial do Poder de Deus. 30 de outubro de 2012. Arquivo pessoal do autor.

Ficha de Membro (POR FAVOR, PREENCHER COM LETRAS MAIÚSCULAS)

N°

(FOTO)

NOME

MORADA

CÓDIGO POSTAL

LOCALIDADE

NACIONALIDADE

DATA NASC.

TELEF. FIXO

TELEMÓVEL

E-MAIL

RECEBIDO POR:

☐ BATISMO ☐ TRANSFERÊNCIA

DATA DE BATISMO

OBS.

MUNDIAL
IGREJA DO PODER DE DEUS
"Jesus Cristo é o mesmo
ontem, hoje e sempre!"

(Assinatura Legível)

Figura 7 – Modelo da ficha de membro da Igreja Mundial do Poder de Deus. 30 de outubro de 2012. Arquivo pessoal do autor.



Figura 8 – “Marcha para Jesus” 2010 – Concentração em frente à Catedral Metropolitana de Florianópolis. 16 de setembro de 2010. Arquivo pessoal do autor.



Figura 9 – Fiéis na “Marcha para Jesus” 2010 em Florianópolis. Trio elétrico ao fundo. 23 de setembro de 2010. Arquivo pessoal do autor.



Figura 10 – Propaganda dos cantores *gospel* num *stand* na Expocristã de São Paulo em 2010. 07 de Setembro de 2010. Arquivo pessoal do autor.



Figura 11 – Entrada da Expocristã 2010 em São Paulo. 08 de setembro de 2010. Arquivo pessoal do autor.



Figura 12 – Fronha “ungida”. 30 de outubro de 2012. Arquivo pessoal do autor.



Figura 13 – Fachada da Igreja Mundial do Poder de Deus no centro de Florianópolis. 07 de fevereiro de 2013. Arquivo pessoal do autor.



Figura 14 – Capa da Revista Carta Capital de 26 de julho de 2013 sobre “mcdonaldização religiosa.” Foto de 07 de fevereiro de 2013. Fonte: Arquivo pessoal do autor.